مطبوعات الجمعية الفلسفية المصرية

دراسات مهداة إلى

محمود أمين العالم

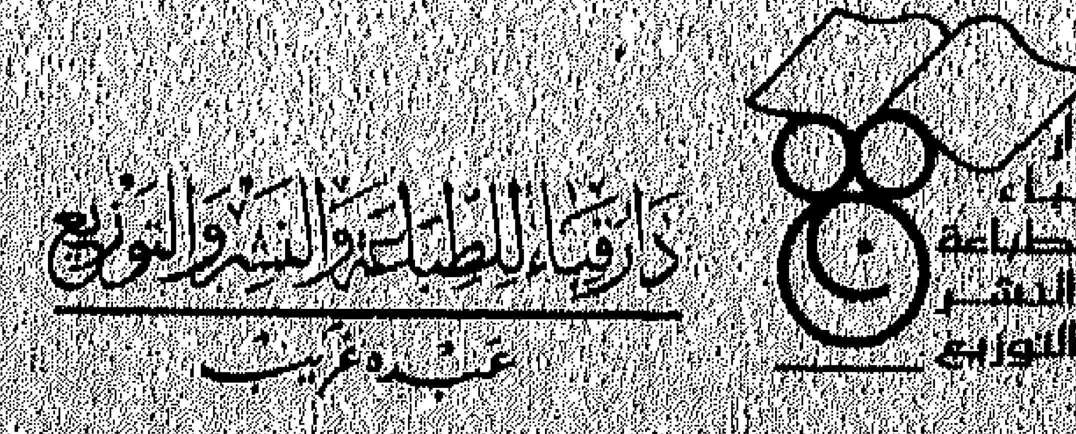
فى عيد ميلاده الماسى

إشراف د. أحمد عبد الحليم عطية

أ.د. حسن حنفى
...تمان
...ماعيل
... الجابرى
...رى

نسيب نمر
حلمى سالم
عز الدين أسامة
د. ماهر شفيق
د. أنور مغيث

د. مجدى عبد الحافظ
د. وفاء إبراهيم
د. السيد نفادى
د. هانى المرعشلى



دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

محمود أمين العالم
فى عيد ميلاده الماسى

مطبوعات الجمعية الفلسفية المصرية

دراسات مهداه إلى
محمود أمين العالم
فى عيد ميلاده الماسى

إشراف د. أحمد عبد الحليم عطية

أ. د. حسن حنفى	أديب ديمترى	د. ماهر شفيق	د. السيد نفادى
أ. د. أحمد عتمان	نسيب نمر	د. أنور مغيث	د. هانى المرعشلى
أ. د. محمود إسماعيل	حلمى سالم	د. مجدى عبد الحافظ	
أ. د. على حسين الجابرى	عز الدين أسامة	د. وفاء إبراهيم	

الكتـــاب : دراسات مهداه إلى "محمود أمين العالم فى عيد ميلاده الماسى"
المــؤلــف : إشراف د. أحمد عبد الحليم عطية
تاريخ النشر : ١٩٩٩م

الناشــــر : الجمعية الفلسفية المصرية
التوزيـــــع : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز – عمارة برج آمون
الدور الأول – شقة ٦
ت ف : ٢٤٧٤٠٣٨ ، ت : ٢٤٦٢٥٦٢
المكتبـــــة : ١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)
ت : ٥٩١٧٥٣٢ ص. ب : ١٢٢ (الفجالة)
المركز الرئيسى : مدينة العاشر من رمضان
المنطقة الصناعية (C1)
ت: ٠١٥/٣٦٢٧٢٧ ص.ب : ١٢٢ (الفجالة)
رقم الإيـــداع : ١٧٥٢ /٩٩
الترقيم الدولـــى : ISBN
977 303- 071-7

الإهـداء..

إلـى محمود أمين العالـم

فيلسوفاً وناقداً وفناناً..

تقديـــم

يتواكب ظهور هذا المجلد الثالث من سلسلة «رواد الفكر العربى المعاصر» مع احتفال مصر والعرب والعالم أجمع بذكرى مرور ثمانمائة عام على وفاة الفيلسوف ابن رشد فى ديسمبر ١٩٩٨. وإن كانت هذه «المصادفة» لا تبرر التسرع بعقد أوجه شبه بين ابن رشد ومحمود أمين العالم، الذى يدور هذا العمل حوله جهوده الفكرية والنقدية، فإن دعوة وأفكار كل منهما تجعلنا نفترض أن عقلانيتهما وأعمالهم النقد ضد المناهج السائدة وما عاناه فى حياتهما فى سبيل التأكيد على قيم العقل والعلم والتنوير والحرية والتسامح والحوار سبباً فى القول بهذا التشابه الذى يستند قبل ذلك على تشابه الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية التى وجد فيها كل منهما. فاللحظة الفلسفية الرشدية القديمة فى القرن الثانى عشر الميلادى تكاد تتماثل مع اللحظة الراهنة فى واقعنا العربى الراهن ذلك أن ابن رشد الذى أحرقت كتبه ونفى عن بلده فى هذا القرن البعيد لايزال حتى اليوم فى أكثر من بلد عربى تحرق كتبه ويسجن وينفى ويغتال كذلك فى شخص العديد من المفكرين والمبدعين والمثقفين العرب، وما تزال قضية العقلانية ـ حتى فى حدودها ـ الرشدية تعانى من المحاصرة والإدانة بل والتكفير كذلك. (العالم: مواقف نقدية من التراث ص٩٥ ـ ٩٦).

يهدف العالم بتاريخه وكتاباته إلى التأكيد على أن «الإنسان موقف» وتتطلب اللحظة الحالية وما يسود حياتنا الراهنة أن ينحاز المفكر من أمثال محمود العالم ورفاقه إلى قيم

الإنسانية والتقدم وهو يعلن عن ذلك فى تقديمه للطبعة الثانية من كتابه «الإنسان موقف» بقوله:

«لعل.. السبب الرئيسى الذى دفعنى إلى إصدار هذه الطبعة الثانية من الكتاب فى هذه الأيام بالذات.. وهو ما يسود حياتنا الراهنة من خلل وتدهور وتدانى وتبعيه فى القيم والمواقف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والفكرية والثقافية عامة، فضلاً عن غلبة روح اليأس والإحباط واللامبالاة والتخلف والجمود الفكرى والاغتراب والعدوانية والفساد والابتذال والاستهلاك البذخى والفردية والأنانية إلى جانب فقدان روح الإنتاج والنقد والإبداع والديمقراطية الحقيقية والرؤية الوطنية والقومية والحضارة الشاملة.

ولهذا تمنيت ـ كما يقول العالم ـ أن يسهم هذا الكتاب بطبعته الجديدة مع بقية الجهود الأخرى البناءة والإيجابية والمستنيرة التى تبذلها اليوم طلائع مختلفة من مثقفينا فى تعديل ميزان الحق والصدق والعدل والحرية فى بلادنا وفى إنعاش وتجديد روح الجسارة الفكرية والموقفية فى حياتنا وثقافتنا العربية المعاصرة (الإنسان موقف ص٦ ـ ٧).

ولست فى حاجة إلى تناول أفكار العالم الفلسفية والنقدية فى هذه المقدمة، فقد قام بهذه المهمة عدد من الزملاء بأبحاثهم التحليلية النقدية فى المجالات المختلفة التى اسهم فيها العالم بكتاباته. وسوف يتابع القارىء هذه الأبحاث لكننى فقط سوف أشير إلى أن هذا المجلد يأتى ربما متأخراً بعض الشىء عن وقته فأفكار العالم وغيره من رواد فكرنا المعاصر. جديرة بالبحث العلمى المنهجى تأكيداً للقيم التى التزموها والقضايا التى طرحوها.

لقد قدم لنا محمود أمين العالم فى مشوار حياته عدد من الأعمال، نقصر إشارتنا هنا على الأعمال ذات الطابع الفلسفى، والتى يأتى فى مقدمتها «فلسفة المصادفة»، وهى كما يشير العالم معركة فكرية أساسية يصفى فيها العالم حسابه مع الجوانب المثالية فى تفكيره، ثم عمله الثانى ـ والسابق فى النشر على «فلسفة المصادفة» ـ «معارك فكرية» والذى ينقسم بدوره إلى أربعة أقسام أو أربع معارك؛ فى الفلسفة والعلم والحرية والتطبيق الاشتراكى يهمنا منها المعركة الأولى الموجهة ضد الوضعية المنطقة والثالثة الموجهة ضد الوجودية، وهما كما يخبرنا عنهما «دعوتان تجزئيتان للحقيقة الإنسانية وللموضوعية العلمية، وهما موقفان

فرديان معزولان عن حقائق الثورة الاجتماعية المعاصرة، والكتاب الثالث هو معركة فكرية ضد ماركيوز (أنظر دراستنا عنه فى هذا الكتاب) فالموقف النقدى الجدلى هوما يميز كتابات العالم، وهو السمة الأساسية التى ينطلق منها فى كتاباته التى تشمل الفكر العربى، والفلسفة الغربية ويضيف العالم إلى كتابه النقدى الأول «معارك فكرية »مجموعة من كتبه اللاحقة هى: «الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر» ١٩٨٦ «ومفاهيم وقضايا اشكالية» ١٩٨٩ و«الفكر العربى بين الخصوصية والكونية» و«مواقف نقدية من التراث» ١٩٩٦ .

والحقيقة إن خماسية محمود أمين العالم تناقش قضايا وإشكاليات الفكر العربى المعاصر فى علاقته بالتراث من جهة والفكر الغربى من جهة ثانية بينما يتضح موقفه من الفلسفة الغربية فى كتابه عن ماركيوز وبعض دراساته فى «الإنسان موقف» خاصة دراسته عن الأساس الفلسفى لفكر جرامشى ودراستيه عن لينين.

ويهمنا أن نشير إلى بعض الملامح الأساسية فى كتابة العالم الفلسفية التى تعطى بعض المؤشرات فى تفكيره وموقفه الفلسفى العام، أول هذه الملامح هو فهمه للفلسفة الذى أشرنا إليه فى بداية هذا البحث، والذى يجعل منها فعالية دائمة تجاه الواقع والتاريخ والإنسان وهذه الملامح هى:

أولاً : التفاؤل بالغد والإنسان والتاريخ. اقرأ الكلمات التى صدر بها كتابه «الرحلة إلى الآخرين» التى يقول فيها : «أعرف أنها مجرد تأملات متناثرة.. إنها بعض خطواتى فى الطريق نحو الإنسان، ومن أجله.. فى بلادنا، فى أمتنا العربية، فى كل مكان.. بكل الاعتزاز والثقة والتفاؤل.. ويقول إن سبيلنا للمعرفة بالنفس وبالآخرين، وبالحقيقة عامة هو العمل والبذل.. هذا هو سبيلنا للمعرفة سبيلنا لتجديد النفس وتجديد الحياة من حولنا.. وفى دراسة بعنوان التفاؤل والتشاؤم يؤكد أنه متفائل دائما حتى فى أشد الحالات الضائقة والمحنة وما أكثر ما يرين الحزن على قلبى ولكننى ما أفقد تفاؤلى أبداً.. والتفاؤل عنده ليس مجرد استبشار صادر عن انفعال، أو مجرد تطلع عاطفى لاتسنده ركيزة موضوعية.إنه تفاؤل موضوعى، هو رؤية يسعى أن تكون صادقة لملامح المستقبل مهما احتجزتها عقبات الطريق،، فالتفاؤل لايغفل العقبات والمصاعب والمآسى والأحزان، ولاينفيها أو يتجاهلها

وإنما يحتضنها فى إدراكه الموضوعى ويتخطاها بالعمل الدءوب. التفاؤل هو عيون ثاقبة تنبعث فى أيدى العمل وجسد المشاركة وروح النضال (الرحلة إلى الآخرين ص٢٢).

ثانياً: الحوار البشرى. أن الحوار هو ارتفاع بالحديث البشرى إلى مستوى الخلاف الفكرى بحثاً عن الحقيقة، والخلاف الفكرى لايعنى بالضرورة التشاجر، ولايعنى البغضاء أو العداء. والحوار البشرى هو محاولة للارتفاع بالتنوع والاختلاف إلى إطار مشترك من الوحدة، وهو ضبط لإيقاع الحركة والنشاط الواقعى، وتجمع وبلورة للخبرات الحية، وهو فرز لما هو صحيح سديد عما هو فاسد معوج، إنه جوهر أسلحة الإنسان للوصول إلى الحقيقة، حقيقته، وحقيقة الوجود من حوله، ويرى العالم أن الحوار هو الحل للمشكلة الفلسفية التقليدية، فى الحوار البشرى تتكامل الشخصية البشرية. تتعانق الخبرات المتنوعة تختلف، تتصارع، تنضج يتخطى بعضها بعضا. استمع إلى تأكيده للحوار وأهمية فى قوله: قد يكون رأيك صواباً، وقد يكون محاورك مخطئاً ولكن ما أحوجك إلى الحوار معه، إلى احترام هذا الحوار والحرص عليه. إن الحوار سوف يغنى صوابك، ويقوى حجتك، ويصحح بعض النقص فى رأيك ويضيف إليه أبعاداً لم تكن فيه. وهو يتمنى لوساد هذا الحوار الرفيع حياتنا جميعاً، العملية والسياسية والانتاجية والفكرية والثقافية والاجتماعية عامة (الرحلة إلى الأخرين، ص٣٦).

ثالثاً : النقد؛ والنقد هنا ليس بالمعنى الأدبى أو الفلسفى الكانطى لكنه وظيفة اجتماعية أساسية، وهو يمثل عند العالم ضرورة صحية تمثل النبض الحقيقى لقلب المجتمع، وبغير النقد لانستبصر حقيقتنا، ولا نوجه مشكلات ولانحسن مواصلة طريقنا الاجتماعى، فهو ليس صادراً عن العاطفة والانفعال دون دراسة أو تعمق بل يصدر عن معرفة بأسباب الموضوع متجهة إلى حلولها الموضوعية(الرحلة، ص٦١) ونستطيع أن نعدد هذه الملامح إلى مالانهاية ونضيف إليها مثل: الموسوعية والتكاملية والتسامح والإيمان بالجديد والإنسان والتاريخ.

على أساس من هذه الصفات الإنسانية كتب وطرح أفكاره وناقش القدماء والمحدثين، وقدم لنا حواراً هاماً مع رواد وأعلام الفكر العربى، أهم ما يميزه هو الاحترام الكامل لكل

من يحاوره مهما كان الاختلاف فى الرأى والفلسفة والمنهج بينهما، كما نجد فى حواره مع بدوى وزكى نجيب محمود وحسن حنفى وجابر عصفور وغيرهم.

يأتى هذا العمل الثالث من سلسلة أعمالنا عن رواد الفكر العربى المعاصر عن محمود أمين العالم. بمناسبة الاحتفال بعيد ميلاده الماسى (١٩٢٢ ـ ١٩٩٧) الذى تم بمقر مجلس كلية الآداب جامعة القاهرة فى ١٨ فبراير ١٩٩٧ فى الندوة المشتركة التى أقامتها كلية الآداب والجمعية الفلسفية المصرية، والعالم عضو مجلسى كل منهما.

وتأتى هذه الندوة تتويجاً لعطاء العالم الوطنى الممتد، على المستويين النظرى والعملى، فقد تداخل فى شخص محمود أمين العالم الفيلسوف والأديب والناقد مع الناس المناضل وامتزج هذان الجانبان فى رؤيته الشاملة ومنهجه التكاملى الجدلى التنويرى خير دليل على هذا.

ويأتى احتفالنا بالعالم فى سياق اهتمامنا بالفكر العربى المعاصر وقضاياه المختلفة التى اسهم فى تناوله ومعالجتها عدد كبير من المفكرين على مستوى الأقطار العربية كافة وإن كنا حتى الآن لم نتناول سوى هؤلاء الأعلام الثلاثة: عبدالرحمن بدوى بمناسبة ميلاده الثمانين وباعتباره رمزاً وعميداً للفلسفة العربية، حتى فى غربته الاختيارية فى باريس، وحسن حنفى، الذى سعينا أن نعرض لفكره عرضاً نقدياً يتجاوز الخطاب التكفيرى والدفاعى السائد إلى التناول الأكاديمى الجاد، الذى ينأى بنفسه عن الهجوم اللامبرر أو المدح الأجوف وكلاهما لا يستندان فى رأينا على أعمال العقل فيما قدم المفكر من عطاء. وهنا نحن نتناول محمود أمين العالم فى هذا المجلد الذى شارك فيه عدد من الأساتذة العرب على اختلاف بلدانهم وتخصصاتهم وأعمارهم ومناهجهم للتأكيد على أهمية الدور الذى اضطلع به الرجل فى حياتنا الفكرية والنقدية والأدبية والثقافية بل والاجتماعية والسياسية.

ونشير إشارة موجزة إلى أن الدراسات التى قدمت فى هذا العمل، والتى لولا حرص الجمعية الفلسفية على صدوره مع موعد ندوتها السنوية العاشرة لتضاعف عدد هذه الدراسات.

تندرج الأبحاث الحالية التى يقدمها الباحثين من زملاء وتلاميذ العالم، وبعض من لا ينتمون إلى نفس اتجاهه الفكرى إلى مقدمة واربع أقسام، يدور القسم الأول حول «الرجل

فى التاريخ» وهو بمثابة مدخل فكرى تاريخى لصاحب «معارك فكرية» يبدأ حسن حنفى بتساؤلات عشر حول فكر العالم وحياته، ويقدم أديب ديمترى شهادة وتحية إليه فى عيد ميلاده الخامس والسبعين، ويأتى بحث د. أنور مغيث ليضع العالم فى إطار شباب الأربعينيات ويتتبع رحلته الفلسفية السياسية خلال الماركسية اللينية.

ويحتوى القسم الثانى على أربعة بحوث أدبية ونقدية من مواقع متعددة ومناهج مختلفة تناقش أعمال العالم النقدية يقدم فى أولها «واقعية بلا ضفاف». د. ماهر شفيق فريد الدروس التى يستفيدها من قراءة العالم من وافقه فى الرأى ومن خالفه؟ ويتأكد ذلك من شهادة الشاعر الناقد حلمى سالم عن «محمود أمين العالم»، ويتناول الدكتور أحمد عتمان «العالم والحكيم مفكراً وفناناً» والدكتورة وفاء إبراهيم «العالم فى عالم نجيب محفوظ».

ويربط القسم الثالث بين الفلسفة والأدب والفكر العربى المعاصر. حيث نجد دراسات خمس تدور أولها حول «أشكالية الأنا والأخر فى الفكر العربى المعاصر وعند العالم» للدكتور على حسين الجابرى من جامعة بغداد، والثانية «ارتباط الفلسفة بالأدب عند محمود أمين العالم» للأستاذ نسيب نمر، وهو مع أديب دمترى أكبر الكتاب سناً واقترابا من فكر العالم ونضاله. وتأتى بعد ذلك دراسة الدكتور محمود إسماعيل «عقل فعال فى عقول منفعله» تحليل «للفكر العربى بين الخصوصية والكونية» تليها دراسة عزالدين أسامة حول «العالم وواقع النخبة العربية المعاصرة» يقدمها تلميذ محمود إسماعيل لأستاذنا العالم تأكيداً على حوار وتواصل الأجيال.. ونختتم هذا القسم «بتساؤلات حول التحولات» للدكتور هانى المرعشلى.

وتختص دراسات القسم الرابع والأخير بالفلسفة إسهام محمود أمين العالم الأساسى والمستمر منذ فلسفة المصادفة ومروراً بالمعارك الفكرية المختلفة حيث يقف الدكتور مجدى عبدالحافظ عند المنهج فيقدم لنا دراسة عن «نظرية التنوير الجدلى» ويعرض أحمد عبدالحليم عطية «للسياسى والمعرفى فى موقف العالم الفلسفى من مدرسة فرنكفورت» ويقدم الدكتور السيد نفادى بحثه «العالم رائداً فى فلسفة العلم» تحليلاً لعمل العالم الأساسى «فلسفة المصادفة» الذى أثر تأثيراً كبيراً فى معظم الباحثين فى فلسفة العالم مشيراً إلى

الخطوة الرائدة وما تلاها من جهود خاصة لدى الدكتور صلاح قنصوة.

والحقيقة التى أود أن أشير إليها فى هذا التقديم أن الاهتمام بفكر محمود أمين العالم والسعى لتأكيد دوره المهم فى تاريخنا وفكرنا المعاصر يتجاوز جهدنا المتواضع. وإن إسهام هؤلاء الذين يشاركون معنا فى هذا العمل ليس هو الإسهام الوحيد فى درس أعمال العالم. بل إن هناك جهود متعددة تواكبت معنا وشغلت بنفس الفكرة وكرست نفسها لذات الهدف الذى أعلنا عنه فى المؤتمر الفلسفى العربى الرابع فى عمان بالأردن وما أن طرحنا الفكرة حتى طلب منا الزملاء المشاركة فى مناقشة أعمال محمود أمين العالم ليس فقط المتفقين معه فى المنهج والرؤية، بل من كانت بينه وبينهم مساجلات مثل: فيصل دراج وهشام غصيب، والبعض ارسل بمساهمته سريعاً مثل الأستاذ نسيب نمر من لبنان والدكتور على حسين الجابرى من العراق. وأود أن أؤكد على عدم تمكن عدد كبير من الزملاء والأصدقاء من المشارك ه معنا على الرغم من حرصهم الشديد على ذلك لولا الظروف القاهرة التى أعرفها جيداً عبر مراسلاتنا مثل سلمان مخادمة من الأردن، والطيب تزينى من سوريا ومحمد وقيدى وعبدالرازق الذاوى من المغرب. وهذا الاهتمام ينصرف أيضاً فى حرص عدد له مكانته من المثقفين العرب على توسيع فكرة مناقشة جهود العالم إلى أكثر من عمل يصدر عن أكثر من هيئة كما ظهر فى مجلة الطريق، العدد الثانى السنة السادسصة والخمسون مارس أبريل ١٩٩٧، أو كتاب مكتبة الثقافة الجديدة، الصادر عن الهيئة العامة لقصور الثقافة بمصر عن العالم. وأخيراً ما يقوم به المجلس الأعلى للثقافة بمصر بدوره فى تكريم أعلام الفكر العربى المعاصر، وفى المقدمة منهم محمود أمين العالم ويسعدنا أن تسهم هذه الجهود وغيرها فى هذه الفكرة النبيلة، التى نقوم عليها وهى تكريم رواد العرب الأحياء على أختلافها توجهاتهم تكريماً علمياً راقياً بطرح القضايا التى اهتموا بها وشغلتهم قسطا مهما فى حياتهم للنقاش والحوار.

وفى النهاية على أن أشكر عدد كبير من الزملاء والأصدقاء ممن ساعدونا بطرق متعددة فى انجاز هذا العمل، ممن ساهموا فيه بدراساتهم، أو بدفعهم الدائم وحثهم الكريم لنا على الماضى قدماً فى مشروعنا هذا. وفى مقدمة هؤلاء الدكتور سيد البحراوى والدكتور شاكر

عبدالحميد والأستاذ محمد السيد عيد، وغيرهم، فقد كان فى تشجيعهم على المضى قدماً فى هذه السلسلة أكبر الأثر فى إصدار هذا المجلد، ونتمنى أن نواصل السير فى إكمال هذه السلسلة لرصد جهود إعلام الفكر العربى المعاصر من أمثال: الدكتور أحمد أبوزيد أستاذ الأنثربولوجيا، والمفكر المعروف والدكتور يحيى هويدى، والدكتور أميرة مطر، وكذا الرواد العرب أمثال: حسام الدين الألوسى، وناصيف نصار، وصادق العظيم، والعروى والجابرى، وغيرهم.

ولا يفوتنى بصفة خاصة أن أشكر جهود كل المخلصين من أساتذة كلية الآداب والجمعية الفلسفية المصرية ممن عاونونا على أصدار هذا العمل واسهموا فى ندوة محمود العالم وفى مقدمتهم الأستاذ الدكتور محمد مهران رئيس الفلسفة فى هذا الحين ووكيل الآداب الآن والأستاذ الدكتور صلاح رسلان رئيس قسم الفلسفة بآداب القاهرة والأستاذ الدكتور عميد الكلية السيد الحسينى وجهود الجمعية الفلسفية ومجلس إدارتها وسكرتيرها الأستاذ الدكتور حسن حنفى ورئيسها الأستاذ الدكتور الوزير محمد حمدى زقزوق.

د. أحمد عبدالحليم عطية

شبرا الخيمة فى ٢١/١١/١٩٩٨

القسم الأول
فى التاريخ والنضال

في عيد ميلاده الماسي[1]

حسن حنفي حسنين

أيها الإخوة والأخوات..

التواصل بين الأجيال أحد مكونات الوعى التاريخى. كل جيل يبدأ من الجيل السابق ويتجاوزه. فلا يوجد جيل بلا أساتذة إيجاباً أم سلباً، وقد طرأ على الجامعة المصرية أربعة أجيال يمثل المحتفى به الجيل الثانى منها من زمرة الفلاسفة[2]، كل جيل يواصل الجيل السابق ويقطع معه. ولا أحد يبدأ من الصفر حتى يحدث التراكم التاريخى الضرورى لبلورة الوعى التاريخى الفلسفى كنواة للوعى التاريخى العام.

ولا يعنى تواصل الأجيال التكرير، تكرير الجيل اللاحق للجيل السابق أو المديح والتقريظ الذى يصل إلى حد التملق والتفخيم والتعظيم والتقديس والتأليه طلبا للشهرة الإعلامية والذى ينقصه الصدق نظراً لأنه يتوجه للكل وفى كل المناسبات بلا استثناء. بل يعنى القدوة على الإكمال وإعادة القراءة من الزمن الأول، زمن كتابة النص، إلى الزمن الثانى، زمن قراءته والذى قد يصل إلى حد نصف قرن، قل أو كبر. وهو عمر الجيل.

---

(١) نص الكلمتين فى الاحتفال الذى نظمته الجمعية الفلسفية المصرية وكلية الآداب جامعة القاهرة يوم ١٦/ ٢/ ١٩٩٧م الأولى لتقديم الاحتفال، والثانية لتقديم للمحاور.

(٢) الجيل الأول: مصطفى عبد الرازق، وطنطاوى جوهرى، وطه حسين. الجيل الثانى: إبراهيم بيومى مدكور، عثمان أمين، توفيق الطويل، محمد عبد الهادى أبوريدة، محمد على أبوريان، محمود قاسم، أحمد أمين، زكى نجيب محمود، عبد الرحمن بدوى، محمود أمين العالم. والجيل الثالث: هو جيلى من الأساتذة المتفرغين. والجيل الرابع: هو جيل تلاميذتنا الذين يقومون بالتدريس الآن.
ـ انظر كتابنا «حوار الأجيال» ـ دار قباء ـ القاهرة سنة ١٩٩٨.

يعنى إعادة كتابة النص الأول ونقله من ظروفه الأولى إلى ظرفه الثانى، وكأن الجيل السابق قد بعث من جديد فى روح الجيل الحالى، وأخذ يتكلم بلسانه، فالروح تتواصل فى التاريخ، والتاريخ يتراكم فى الروح، والمراحل تتوالى على الأمد القصير، والدورات تبدأ وتنتهى على المدى الطويل.

هكذا فعل سقراط مع السوفسطائيين، وأرسطو مع أفلاطون، واسبينوزا مع ديكارت، والكانطيون مع كانط، وماركس واليسار الهيجلى مع هيجل، والوجوديون مع هوسرل. لم تكن مجرد قراءة، بل تعدى الأمر إلى قلب الجيل اللاحق للجيل السابق المذهب أو المنهج رأساً على عقب. هذا هو الإثراء المتبادل بين الأجيال، والتراكم المعرفى الضرورى لرؤية الأشياء ذاتها.

ولم يكن المحتفى به، المفكر الماسى، مجرد جيل كان من رواد الفلاسفة مثل أنور عبدالملك، وعبدالعظيم أنيس، وعبدالرحمن الشرقاوى، وخالد محيى الدين، وأحد أعلام الماركسيين الوطنيين مع شهدى عطية. أسهم فى الحركة الوطنية فى الأربعينيات واختلف مع الثورة المصرية فى منتصف الخمسينيات، وأتى من الواحات إلى الوادى فى منتصف الستينيات بعد أن أصبحت الثورة المصرية فى طليعة حركات التحرر الوطنى فى العالم. أسهم فى الحركة الثقافية فى مصر ورأس أهم مؤسساتها. كما أسهم فى بناء التنظيم السياسى. وعندما انقلبت الثورة المصرية على نفسها فى السبعينيات هاجر من جديد إلى الخارج كما هاجر الأفغانى ومحمد عبده إلى باريس عقدين من الزمان، عاد بعدها كى يسهم فى تصحيح المسار الوطنى وتنشيط الحياة الثقافية والسياسية، ومازال يعطى دون توقف.

يحاور جيله، ويرعى الأجيال القادمة برعايته حركة الأدباء الشبان منذ الستينيات، ويشارك فى الأعمال الثقافية وتأسيس المجلات للدخول فى المعارك الفكرية[1] ويفحص الإنتاج الأدبى للشباب، ويشجعهم دون الحقد عليهم والكراهية لهم. روحه شابة مثل الشباب وابتسامته لا تفارقه، وحبه للحياة يسبق عقله الناقد. فالكل يصب فى مصر،

---

(١) حاور زكى نجيب محمود حول الماركسية والوضعية، واشترك مع عبد العظيم أنيس فى «كتابات مصرية»، ومازال يصدر «قضايا فكرية» كتاباً سنويا بلغ العشرين.

ويسهم فى صنع التـقدم بلا استبعـاد أو استقصـاء لأحد. لا تنتابه أهواء البشـر، من غيرة وحسد، تصل إلى حد كـراهية النفس والآخرين، معطاء، ناكر للذات، مـادام الخير يفيض على الجميع.

ومازال دوره مستمرا، فى الجمعية الفلسفية المصرية، عضواً بمجلس إدارتها، ومحركها ومنشطها ومنظرها الأول فى جلساتهـا الشهرية وندوتها السنوية، وفى قسم الفلسـفة بكلية الآداب جامعة القاهرة مع طـلبتها وأساتذتها، وفى نشاط القسم ودعواتـه للفلاسفة العرب والأجانب، وفى كلية الآداب عضـواً فى مجلس كليتها ودفاعه عن الجـديد فى موضوعات الماجستير والدكـتوراة بجرأة فكرية وحرية تعود عليها فى عمـره المديد لا يخشى منصباً ولا يتطلع إلى ترقية، ولا تهـمه عين الرقباء، وفى الجـامعات المصرية فهو ابن الجـامعة وإن لم يكن بها وظيفياً، وخير وجود هو الوجود الروحى العقلى وليس الوجود البدنى الجسمى.

فالشكر كل الشكر للحضور من الزملاء والأصدقاء تحية العيد الماسىّ، وهو تقليد تبدو كلية الآداب بمبـادرة من قسم الفلسفة لـلاحتفال بالأعـياد الماسيّة لكل رواد الجـيل السابق، اعترافا بفضلهم، واعتزازاً بهم لعل الأجـيال القادمة تتعلم كيف تواصل العطاء منذ تأسيس الجامعة المصرية فى ١٩١٩ بعـد ثورة ١٩١٩. إذ لا يكفى البكاء على مصير ثورة ١٩٥٢ أو انتفاضات الطلاب على مدى نصف قرن بعدها.

و لما كان الماسىّ شاعراً فإنه يمكن الاستشهاد ببعض من أشعاره مثل أغنية العمل:

كف الإنســان الـكادحـــة المقـــتـــدرة
طـــــرحـــــت فـــــكـــــرة
والـــفـــكـــرة طـــرحـــت بـــذرة
والبـــــــــــــذرة طـــرحـــت أرزة
والأرزة طرحت فى قـلب الفـلاح صـــياح
فـــتـــرقـــرق وجـــه الفـــلاح وصـــاح
لـكن الـقـــاضــى الســـفـــاح
ســــــــــــــــــــرق الأرزة

وأيضا فى مواجهة قاضى الظلم:

ضرخ القاضى: فليخرج من القاعة
فتلفت حوالى فلم أبصر غيرى
فتأهبت لأخرج دون لكاعة
ما أعقل هذا القاضى ما أحكم،
هو يعرف قدرى، يعرف عمرى
يدرك أن الوقت تأخر

وأيضا مبشراً بالأمل:

لن تتوقف أغنيتنا ـ رحلتنا
بل تتجدد أبداً تتجدد
لن نهرم أبداً وتشيخ
مهما طال التاريخ

فى بداية العروض التحليلية لفكر الرجل الماسىّ، اسمحوا لى أن أقدم له تساؤلات عشرة نتداولها فيما بيننا نحن الزملاء والأصدقاء لعلنا نستطيع أن نجيب عنها آخر هذا النهار السعيد فتكون أشبه بوصايا عشر منه لنا مازال يوصى بها، دون أن يلقى الألواح لأنه لا يغضب كالأنبياء. وهى:

١ ـ لماذا لم تستمر فلسفة العلم، موضوعه الأثير، منذ «فلسفة المصادفة» ودلالتها على الحتمية التاريخية أو الحرية الإنسانية؟ وهل للانتهاء منها إلى أن المصادفة قانون موضوعى وليست مجرد احتمال إنسانى ذاتى يتعلق بالرؤية أية علاقة بماركسية مصاحبة ترى أن العالم موضوعياً وقوانينه موضوعية بناء على نقد لينين للتجريبية الذاتية فى كتابه الشهير «المادية والتجريبية النقدية»؟ وهل استمرت فلسفة المصادفة فى باقى التوجهات الأدبية والفلسفية والنقدية والسياسية والاجتماعية بحثا عن اليقين العملى فى النضال السياسى بناء على التحول من فهم العالم إلى تغييره خاصة وأن العالم يحتفل العام القادم بمرور قرن ونصف على «البيان الشيوعى»؟

٢ ـ لماذا لم تصدر أعمالاً تكوينية تاسيسية كبيرة مثل «فلسفة المصادفة» والاكتفاء بالمقالات والدراسات فى الندوات والمؤتمرات التى لا تخلو أحياناً من أحكام عامة ومتسرعة؟ هل لأن الظرف التاريخى منذ الأربعينيات حتى التسعينيات كان يتطلب مجموعات من الطلقات السريعة؟ هل لأن فترة الواحات منذ أواسط الخمسينيات وأواسط الستينيات كانت خلوا من المراجع والمصادر ووسائل البحث العلمى والهدوء العقلى؟ وماذا عن فترة باريس التى قاربت على عقد ونصف من الزمان مع وفرة المراجع؟ هل لأن البعد عن الوطن والقلق عليه كان عاملاً سلبياً مع أنه فى أحيان أخرى مدعاة إلى الإبداع؟ ألم تكتب معظم أعمال لينين وماركس وهما خارج الأوطان؟

٣ ـ كيف استطاع المفكر الماسى أن يجمع فى شخصه وفكره ونشاطه المفكر والعالم والناقد والشاعر والمناضل السياسى؟ كيف عمل بالثقافة ويكتب «مفاهيم وقضايا أشكالية» و«معارك فكرية»، وفى الوقت نفسه يحلل الظواهر الطبيعية كفيلسوف العلم ويكتب «فلسفة المصادفة» ويستمر فى الدفاع عن المنهج العلمى، والفكر العلمى، والاشتراكية العلمية، وينشغل بالنقد الأدبى، ويعطيه جزء كبير من حياته ونقده فى أعمال رصينة تشق طريق النقد الأدبى الموضوعى الذى لا يضحى بالواقعية الاشتراكية فى سبيل الدلالة ولا يضحى بالدلالة فى سبيل الواقع الاجتماعى والمنهج التاريخى فى «ألوان من القصة القصيرة»، «قصص واقعية من العالم العربى»، «تأملات فى عالم نجيب محفوظ»، «الوجه والقناع فى المسرح العربى المعاصر»، «توفيق الحكيم مفكراً وفناناً»، «ثلاثية الرفض والهزيمة»، أربعون عاما من النقد التطبيقى»، «البنية والدلالة فى القصة والرواية العربية المعاصرة»، ويتبنى الماركسية ويسهم فى بلورة ماركسية عربية مع أقرانه من الماركسيين المصريين والعرب، ويكتب «ماركوز أو فلسفة الطريق المسدود»، مع أنه من ماركسى القرن العشرين، وفى الوقت نفسه شاعر له ديوانان، «أغنية إنسان»، «قراءة لجدران زنزانه»؟ ألا تعكس هذه التعددية فى الاهتمامات صورة لهموم الوطن؟

٤ ـ وعلى الرغم من هذه التعددية يبرز محور أساسى لدى المفكر الماسىّ هو الصلة بين الخصوصية والكونية الذى كتب فيه أخيراً «الفكر العربى بين الخصوصية والكونية»، بين الأنا والآخر، بين الإبداع والنقل، بين الاجتهاد والتقليد، وباختصار بين الشرق والغرب، بين حركات التحرر الوطنى والاستعمار، بين العالم الثالث والمعسكر الرأسمالى، ويبدو

المفكر الماسىّ على الرغم من صـدق السؤال ودلالته أقرب إلى العـالمية منه إلى الخصوصـية رغما عنه، وعلى غير طواعيـة منه نظرا لأن الغرب هو الإطار المرجعى الوحيد الذى به يتم الحكم على الأشياء، وأن التجربة الغربية وحدها تكاد تساوى تجارب العالم كله.

٥ ـ ويعاد طرح السـؤال من جديد بالنسـبة إلى القومـية العربيـة والماركسيـة الدولية، بالنسبة إلى الهوية العربيـة والاشتراكية الأممية. فالنظرة الماركسية التقليـدية أن القومية حركة رجعية تقوم على أكـتاف البرجوازية وتعبر عن أيديولوجيتهـا التى تقوم على العرق أو اللغة أو الثقافـة أو الدين أو التاريخ المشتـرك وليست على نضال الطبقـة العاملة فى كل مكان، ، وقد اختلف عبد الناصر مع خروتشوف فى مجال مشهور من على شرفة دمشق عام ١٩٦٨ حول الموضوع، يعـتبر عبد الناصر القومـية العربية حركة تقـدمية بينما يعتبـرها خروتشوف حركة رجعية، مما استـحال بعدها المصالحة الأيديولوجية بين القومـية والماركسية. وهو جزء من أدبيات حزب البعث العربى الاشتراكى. فكيف استطاع المفكر الماسىّ الجمع بين الوطنية المصرية والقـومية العربيـة والأحمية الاشـتراكية؟ وكـأن الإخوان قبل ١٩٥٢ وعبـد الناصر بعدها قد تـصوروها دوائر ثلاث متداخلة للتـحرك المصرى، مصر والعـروبة والإسلام عند حسن البنا، ومـصر القوميـة العربية والعالم الأفـريقى الآسيوى وهو تعـبير «جيوسـياسى» للعالم الإسـلامى عند عبد الناصـر. كيف أجاب عنه المفكر الماسى فـى كتابه «الماركسـيون المصريون والوحدة العربية»؟

٦ ـ وعلى الرغم من هذا المحور المزدوج ذى الطرفين والذى يمـثل التوتر الطبيعى عن موقفنا الحضارى يظهر لدى المفكر الماسى الغرب باعـتباره نمطاً للتحديث مثل معظم مفكرى عصر النهضة منذ القرن الماضى سواء فى الإصلاح الدينى عند الأفغانى ومحمد عبده أم فى التيـار الليبرالى عند الطـهطاوى، وخير الدين التـونسى أو فى التيار العلمى الـعلمانى عند شبلى شميل وفرح أنطون، وسلامة موسى. وأصبح المفكر الماسىّ من دعاة العلمانية، وهو ليس كذلك، مـتأسيـا بالتجربة الغـربية، وواضعـا حداً فاصلاً بـين الدين والدولة، وناقداً شديـداً للحركـات الإسلاميـة المعاصـرة التى على الرغم من حـدودها الفكرية وممارساتـها السياسية مازالت تجاهد فى جنوب لبـنان وتناضل فى فلسطين، ويشهد لها العالم بالاستنارة ودفاعـها عن الحرية والديمـقراطية والتـحدى بالحوار الثـقافى كما يظـهر ذلك عند الرئيس

خاتمى فى إيران. يضع المفكر الماسى الحركات الإسلامية كل فى سلة واحدة، اليمين واليسار، المحافظ والتقدمى، وكله توزيع أدوار، الأول للعمل فى الباطن والثانى للعمل العلنى، الأول قبح المضمون والثانى حسن الشكل، ويتضح هذا الموقف فى «البحث عن أوروبا» و«مواقف نقدية من التراث».

٧ ـ ما مدى إسهامات المفكر الماسى فى الماركسية العربية تأصيلاً وصياغة وتطويرا؟ وما مدى إسهامات الماركسية العربية فى الاشتراكية العلمية إضافة وتنويعاً؟ عمل المفكر الماسى مع فريق من الماركسيين المصريين المرموقين. كما أنه ذو علاقات واسعة بالماركسيين العرب، صداقة وألفة وحواراً واختلافاً. وهو على إطلاع واسع بماركسيات القرن العشرين وعلى صلة ببعض ممثليها خاصة فى فرنسا. هل هناك إبداع ماركسى عربى يضاف إلى التراث الماركسى الغربى أو الشرقى أو الأممى؟

٨ ـ ما سبب هذه الاستمرارية والتواصل منذ الأربعينيات حتى التسعينيات دون توقف أو تذبذب أو شك أو إحساس بالإحباط والتشاؤم أو الانقلاب رأساً على عقب أو الدوران إلى الخلف أو العزلة عن الناس والكفر بكل شىء أو الهجرة إلى الداخل فى الجماعات السرية الدينية أو جماعات المخدرات أو الهجرة المقصودة إلى الخارج جرياً وراء الرزق فى الخليج أو فى العالم الجديد أو فى أوروبا؟ ما سبب هذا التفاؤل المستمر، والابتسامة التى لا تفارق الشفتين بل والضحكة من القلب، والنكتة والسخرية من أشد المواقف تأزماً على الرغم من الانهيار المستمر للنهضة العربية منذ القرن الماضى وحتى هذا القرن، والنكوص المتكرر للنضال الوطنى فى الأربعينيات لحساب احتكار العمل الوطنى بعد ثورة ١٩٥٢، ثم التراجع المستمر لها حتى هزيمة ١٩٦٧ ثم انقلابها على نفسها حتى الآن؟ ما سبب هذه المقاومة المستمرة التى لا تلين منذ الأربعينيات حتى التسعينيات على الرغم من السجن والتعذيب فى الخمسينيات والستينيات والملاحقة والحكم الغيابى والمنفى فى السبعينيات والثمانينيات؟ ما سبب هذا النفس الطويل من الأجداد والآباء إلى الأبناء والأحفاد، من محمود إلى شهرت إلى سلمى؟

٩ ـ على الرغم من الهجرة إلى الداخل فى الواحات والهجرة إلى الخارج فى باريس إلا أن الوطن لم يهاجر من القلب، وظل المفكر الماسى يحمل وطنه فى يقلبه أينما رحل.

كما أن الفكر لم ينزو ولم يتحجر، لم يكفّر ولم يخوّن. ربما للتفرقة بين الجوهر والعرض، بين الثابت والمتحول، بين الروح والتاريخ وهو درس من الجدل الذى يبقى مهما تعرضت الأنظمة الاشتراكية الدولية للأخطار والتحولات، ربما لإيمان صوفى بالتقدم فى التاريخ وحلول الروح فيه، روح الإمامة حتى لو انتهت النبوة. ما السبب فى هذه النار المشتعلة على الرغم من الرماد المتساقط من تحتها؟ ما السبب فى هذا الضياء المستمر مهما أحاطت به دياجير الظلام؟

١٠ ـ النظر والممارسة أيهما أغنى الآخر وأثراه؟ أيهما له الأولوية على الآخر على الرغم من الإجابة الماركسية التقليدية أولوية العمل على النظر، ورد الفعل فى ماركسية القرن العشرين على أولوية النظر على العمل، والبنية على التاريخ، مثل التوسير وفوكو، والثقافة الوطنية على أبنيتها الاجتماعية كما هو الحال عند جرامشى؟ هل تعلم المفكر الماسى من النظر فمارس أو من الممارسة فنظر لها؟ وكيف كتب «الثقافة والثورة» و«الوعى والوعى الزائف» بناء على نظر مسبق أو بعد تجربة وممارسة؟

هذه هى التساؤلات العشرة فى أول النهار عند الشروق لعلها تجد إجابة عليها فى آخره عند الغروب.

محمود العالم
فى عامه الخامس والسبعين

أديب ديمترى (*)

تحية عاطرة إلى رفيق الكفاح والسلاح الصديق العزيز محمود العالم، المفكر المناضل والمنور الكبير، فى عيد ميلاده الخامس والسبعين.

وتحية من قبل ومن بعد إلى من يحتفلون فى هذه المناسبة، بمن تخرج فى الجامعة العتيدة، جامعة القاهرة أم الجامعات المصرية، وفى كلية آدابها وقسم الفلسفة بها بوجه خاص.. بأولئك الذين تميزوا بإسهاماتهم البارزة فى إثراء ثقافتنا العربية، وإنماء وعى أمتنا وشعوبنا، وأناروا أمامها الطريق بفكرهم العقلانى المستنير طبعوا ويطبعون بصماتهم على فكرها ومسيرتها نحو آفاق المستقبل،وبخاصة من لايزال منهم يحمل مشعل الاستنارة والتقدم، ويقبض فى إصرار على سلاح العقل وفلسفته، ويترسم خطى أسلافه رواد الفكر والفلسفة والاستنارة، أساتذة الجيل الخالدون؛ لطفى السيد وطه حسين ومنصور فهمى والشيخ مصطفى عبد الرازق وأساتذه جيلنا الأجلاء إبراهيم بيومى مدكور ويوسف كرم ومحمود الخضيرى ويوسف مراد وتوفيق الطويل وعبدالرحمن بدوى ورثة أعلام النهضة منذ العطار والطهطاوى والأفغانى وعبده والكواكبى وابن باديس.. الخ هذه الكوكبة من الرواد العظام.

وفى هذه المناسبات الاحتفالية، لاتفى كلمات المجاملة أو المديح، بخاصة لمن ظل طوال

(*) أديب ديمترى: مفكر وناقد وكاتب مصرى مقيم بباريس.

حيـاته، ولايزال، عابدا فى محـراب وطنه الصغيـر والكبير، مفـكرا مناضلا ثورياً، ومنورا كبيرا، بعطائه المتواصل فى شتى ميادين الثقافة والفكر والفلسفة والأدب والنقد والإبداع ، فى لحمة لا تنفصل عراها عن حقول السياسة والممارسة العملية، بل يتعين فى مثل هذه المناسبات تقديم الدراسات العلمية الجادة والشاملة الناقـدة لأعماله ونضالاته فى الظروف التاريخية التى عاشـها وعايشهـا. . فعل فيهـا وانفعل واسهم بما قـدم فى دفع حركتهـا إلى الأمام. يكفى مراجعة قائمة كتبه ودراساته وكـتاباته التى تعدت العشرين أو أكثر، وهى تطوف بنا بين شتى ميادين الثقافة والفكر والفلسفة والسياسة، كما تقدم خريطة فكرية شاملة للوطن العربى طولا وعرضا فى عـصرنا الراهن وتراثنا الماضى، ما بين مختلـف الأفكار، ومدارسه الفكرية، من أقصى المغرب العربى إلى أقصى المشرق. . من الجابرى والعروى فى المغرب إلى صادق جلال العظم وأدونيس ومهدى عـامل وحسين مروة وطيب تزينى وياسين الحـافظ فى المشرق مروراً بمصر بالطبع، حيث لم يترك شاردة ولا واردة من زكى نجيب مخمود إلى حسن حنفى ونصر حامد أبو زيد من الإسلاميين المستنيـرين إلى عبدالرحمن بدوى صعوداً إلى جيل المنورين منذ جمال الأفـغانى ومحمد عبـده والكواكبى وابن باديس، نزولا إلى شبلى شمـيل وطه حسين وعلى عبدالرازق ومنصور فهمى وسلامة موسى، ويجذر رحلته فى الماضى إلى أعماق التراث الحضـارى والفكر الفلسفى العربى والإسـلامى ومدارسه المختلـفة من المعتزلة إلى الأشـاعرة مروراً بالباقلانى وابن قيم الجوزية وغيـرهم ويقف طويلا عند ابن رشد بعقلانيته التى أشاعت النور فى ظلمات العـصور الوسطى الأوروبية، فـضلا عن ابن خلدون وبقية أعـلام التراث، وهو يكشف برصده التـاريخى هذا، عن معرفة مـوسوعية شامـلة بالتراث وامتلاك لمفـاتيحه الفكرية والفلسفـية والمعرفيـة، كما يكشف عن أصالة اكـتسبهـا منذ طفولته التى عاشـها فى مناخات الأزهر الشريف من خلال أسرته ومنذ نشأته الأولى فى حى شعبى إسلامى.

وقد انعكس ذلك فى ارتباطه العاطفى والفكرى بالأحياء الشـعبية فى قاهرة المعز، وعبق أريجها الذى لم يغـادر لحظة جماع تكوينه العقلى والنفسى والخلقى وقـد أخلص لها وحمل همومها مع هموم وطنه ولايزال.

ويضاف بلاشك إلى إسهـاماته الفكرية والنضالية السابـقة واللاحقة، بل وفى مقدمـتها موسوعتـه الدورية «قضايا فكرية» بأعدادها المتلاحقة حتـى يومنا، والتى عالجت وتعالج شتى قضايا السياسة والفكر واللغـة فى وقعنا الـراهن، والتى تبـيح للجمهرة الواسعة من المثقفين

العرب، فرصة الدراسة والحوار والإبداع، فى وقت نحن أحوج ما نكون فيه إلى الاجتهاد والمراجعة النقدية المخلصة والواعية بكل ما قدمنا من أفكار وطروحات، فى الماضى والحاضر والمستقبل ونحن نستشرف آفاق القرن الواحد والعشرين هذه الإنجازات الضخمة التى لم نقدم منها سوى عناوينها، تتطلب دراستها النقدية الوقت والجهد، ومن أين لى بهذا كله، وأعلم أن محمود رفض بكل إباء أن يكون الاحتفال به احتفالا بشخصه بل بوطنه الصغير والكبير، بالإسهام الفكرى فى معالجة قضاياه ومشاكله ولذلك سأكتفى بالحديث عن محمود الصديق والمناضل، كما عرفته عن قرب، منذ زمالتنا فى قسم الفلسفة فى أوائل الأربعينيات بكلية الآداب (جامعة فؤاد الأول) ومن بعدها من خلال رفقة النضال الطويل عبر كل هذه السنين وخلال مرحلة من تاريخنا غنية بأحداثها ومعاركها وانتصاراتها الباهرة وهزائمها المفجعة.

ظل محمود طوال حياته ولايزال، المناضل الذى لايهدأ ولا يكل فى العمل والفكر، وكانت الفلسفة بالنسبة إليه منذ تخرجنا، ومنذ ارتبطنا بالحركة الماركسية، ليست مجرد أداة للفهم والمعرفة، بل وللتغيير فى الوقت نفسه.. التغيير إلى أمام على طريق الديمقراطية والتقدم.. طريق الثورة الاجتماعية والديمقراطية الراديكالية.. كنا ومازلنا نؤمن بها ونراها، أصبنا أو أخطأنا، طريق التحرر والتقدم والرخاء لشعوبنا وأوطاننا ووطننا الكبير، واللحاق بركب ثورات العصر العلمية والتكنولوجية والمعرفية.

كان محمود طوال هذه السنوات نموذج المناضل الصلب، الثابت على مبدأه فى غير جمود ويقدم الدكتور لويس عوض فى أحد كتبه مشهداً تاريخياً شارك فيه؛ أثناء لقائهما معا، الدكتور لويس ومحمود، بعد أن استدعاهما عميد الكلية ليبلغهما خجلا، قرار فصلهما من العمل بالجامعة فى مطلع حياة محمود الجامعية، وكيف تلقى محمود القرار فى هدوء ومضى فى طريقه فى تصميم وإصرار، ليعود اليوم إلى جامعته وكليته مكرماً.(*)

ظل محمود على الدوام أمينا مع نفسه ومع رفاقه، لايتردد فى نقده لذاته فى الفكر أو الممارسة، ومراجعة أخطائه بشجاعة.. فهو فى مقدمة كتابه «الوعى والوعى الزائف» ينقد

(*) يشير الأستاذ أديب ديمترى إلى الندوة التى أقامتها كلية الآداب والجمعية الفلسفية المصرية بقاعة مجلس الكلية والتى كان محمود أمين العالم أحد أعضاء هذا المجلس، للاحتفال بمرور خمسة وسبعين على ميلاد العالم.

فكره وتقييماته الخاطئه خلال المرحلة الناصرية على الرغم من المكانة التى احتلها والإسهامات البارزة التى قدمها فى ذلك الحين فى ظل نظام وطنـى تقدمى وفى شتى المناصب الرفيعة التى تقلدها فى ميادين الصحافة والثقافة والنشر، عن قناعة وإيمان ، لا عن وصولية أو تسلق مثل غيره من أقطاب ذلك الزمان، والذين قادوا نظاما وطنيا إلى حتفه! .

كما نلمس هذه الأمانة الفكرية فى إعادة تقييمه لشخصيات بارزة فى تاريخنا من أمثال: زكي نجيب محـمود، على ضوء تتبع تطوره الفكرى ودوره التنويرى، على الـرغم مما بينهما من اختلافات فى الفلسفة والمبادئ، ويفعل الشىء نفسه فى تقييمه وتقديره الكبير لعبدالرحمن بدوى بما أنجزه وقدمه فى مجالات التراث والإحـياء على الرغم من مسافة الخلف بينهما فكراً وفلسفة وسياسة.

كان محمود ولايزال ديمقراطيـا واسع الأفق، لايرفض الآخر أبدا، مهما اختلف، يقيم المفكرين والأفكار والفلسفات فى جوانبها الإيجابية والسلبية على ضوء رؤيته وفلسفته ومنهجه الماركسى الراسخ؛ المنهج الجدلى التاريخى الطبقى والاجتماعى، ولعل المنهج هو أبرز أسلحته على الدوام، والأساس الذى يبنى عليه تقييماته الـنقدية فى الفلسفة والفكر والأدب والسياسة أخطاء أو أصاب.

وقد يؤخـذ على محمود فـرط مجاملته وأدبه الجم فى تعـاملاته وعلاقتـه بالناس، وقد يعود ذلك لحسـاسية الشاعـر والفنان، ولكنه لايجامل أبداً فى معالجـة الأفكار، حتى مع مَنْ ينتمون إلى مدرستـه الفكرية والسياسية نفسها وهو حاد كـالسيف مع أعداء العقل والاستنارة والتقدم، دعاة الظلامية والتخلف.

وفى مسيرتنا النضالية اخـتلفنا كثيرا فى الماضى، وباعدت بيننا الرؤى والأفكار فى بعض المواقف واللحظات، ولعلنا لانزال نخـتلف فى نقاط وتفـاصيل صـغيرة فى تقـييمـنا لبعض الأفكار والتيارات والأشـخاص، ولكننا فى الماضى، كما هو فى الحـاضر لم ينقطع أبداً حبل الود بيننا، وتغلبت رفـقة الـسلاح على أى اعـتبـار آخر والفـضل فى ذلك يعود إلى عـمق ديمقراطيته وبعده عن أية حلقية أو زعامية، وكانت هذه بعض أدواء الحركة الماركسية.

تحـية مـرة أخرى لمحـمود العـالم الصديق ورفـيق الطريق، فى عـيد مـيلاده الخـامس والسبعين، متمنيا له طوال العمر والعطاء، فمازالت المسيرة طويلة وشاقة، والأوطان فى محنة تتطلب الكثير الكثير من المثقفين الوطنيين والتقدميين

الليننية وشباب الأربعينيات

د. أنور مغيث (*)

ارتبط اسم محمود أمين العالم بمجموعة من المفكرين والمناضلين الذين ارتبطوا فى شبابهم فى الأربعينيات بالفكر الاشتراكى. وقد لعب هذا التيار دوراً مهماً فى الحركة الفكرية فى مصر المعاصرة. وتمثل مسيرة العالم الفكرية صورة بالغة الدلالة للمسار الفكرى لذلك الجيل.

وصحيح أن مسيرة محمود أمين العالم تتميز بالخصوصية والثراء والتفرد بشكل لايجعل منه مجرد نموذج أو عينة لرفاقه، ولكننا لانستطيع أن نلتقط أبرز سمات هذا الجيل إلا من خلال التجارب التى تتميز بالأصالة والتفرد فيه.

ويتلخص ذلك بوضوح فى عرض محمود أمين العالم لظروف لقائه بالفكر الاشتراكى من خلال وصفه لأزمته الفكرية، كما جاءت فى مقدمة كتابه فلسفة المصادفه، حيث كان طالباً يدرس الفلسفة: «كنت أنتمى كلية الى تيارات أيديولوجية غير علمية. . كانت إرادة نيتشه هى محركى، ووسيلتى فى المعرفة كان حدس برجسون وطاقته الحيوية ولا أرى فى الواقع إلا عبث مايرسون وكان شعر إليوت هو أنشودتى المفضلة. كنت أتصرف بوعى بائس يختلط فيه الإشكال العلمى بالاكتئاب النفسى». [1]

(*) مدرس الفلسفة السياسية كلية الآداب جامعة حلوان.

(١) محمود أمين العالم، فلسفة المصادفة، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٠، ص ١٠.

ولو تأملنا هذا النص لوجدناه يحفل بأسماء من كبار الفلاسفة والأدباء ولكنهم جميعاً من الغربيين. . ولم نجد العالم يضيف إلى ملامح أزمته الفكرية فيض الفارابى أو إشراقية ابن سينا أو عقلانية ابن رشد. ولم يكن محمود العالم مقطوع الصلة بالتراث الفلسفى والأدبى الإسلامى فقد نشأ فى عائلة تشتغل بالتراث وعاش صباه وشبابه فى رحاب هذا الفكر. ولكن هنا يعبر عن تطلع الشباب أو الانتليجنسيا الجديدة إلى فكر معبر عن روح العصر، وثيق الصلة بهموم الإنسان المعاصر. ويسترعى الانتباه إلحاح محمود أمين العالم على وصف حاله وهو بين هذه الكوكبة من أعلام الفكر بالوعى اليائس والاكتئاب النفسى. فلا يمكن الزعم بأن التحمس لأفكار نيتشه أو اعتناق آراء برجسون يدفع بالإنسان إلى أزمة فكرية، ولكن موقف العالم الشاب من واقعه المصرى هو الذى يفسر أزمته الفكرية فكيف يستريح لأفكار نيتشه التى تحتقر الضعفاء فى واقع تعانى فيه الأغلبية من الانسحاق والحرمان، وكيف يتعايش مع آراء برجسون وما تتسم به من تصوف وروحانية فى مجتمع يحتاج إلى العقلانية والفكر العلمى.

ولقد كان المخرج من هذه الأزمة بالنسبة إلى محمود أمين العالم هو قراءته لكتاب لينين «المادية والمذهب النقدى التجريبى». . لقد قادنى هذا الكتاب إلى «جدل الطبيعة» لفريدريك انجلز. . ولقد كان هذا هو الحدث الذى قلب حياتى الفكرية رأساً على عقب». [1]

لقد كان اللقاء بالماركسية هو الذى يمثل بالنسبة إلى العالم ورفاقه الاختيار الذى يتيح تحقيق الترقى الفكرى والانحياز للفكر العلمى والالتزام بقضايا الواقع الاجتماعى.

ولقد كان لينين بإنجازاته السياسية والفكرية هو مفتاح الدخول إلى الفكر الماركسى.

وعلى رغم ان الفكر المصرى الحديث قد تعرف على كارل ماركس وأفكاره منذ نهاية القرن الماضى عبر كتابات المثقفين الاشتراكيين أمثال: سلامة موسى وفرح أنطون ونقولا حداد ومصطفى حسنين المنصورى، ورغم انه كانت هناك محاولات عديدة لتأسيس تنظيمات اشتراكيه، فإن الفكر اللينينى، كصيغة خاصة للماركسية، لم يتم التعريف عليه إلا فى الأربعينيات من القرن العشرين ،وقد تم تبنيه بصورة واسعة فى الأربعينيات من هذا القرن من

---

(١) المرجع السابق، ص ٦.

قبل الشباب الاشتراكى المنخرط فى الحركة الوطنية بل وصار الفكر اللينينى هو الصيغة الوحيدة المعروفة للماركسية فى مصر. . ولقد تضافرت عديد من العوامل لتسهم فى أن يحظى هذا الفكر بهذا القبول الواسع وبهذه الأهمية الاستثنائية له فى الفكر المصرى الحديث.

لقد كانت المقالات المنشورة فى الصحافة المصرية والتى تعالج موضوع الحركات الاجتماعية فى أوروبا فى القرن التاسع عشر تشير غالبا إلى خصوصية روسيا عن باقى دول أوروبا، وتكمن هذه الخصوصية، من الناحية الاقتصادية فى سيادة نمط الانتاج الزراعى، ومن الناحية السياسية فى سيادة الاستبداد القيصرى، ولاشك فى أن التركيز على هذه الخصوصية كان يسعى إلى إقامة نوع من المحاكاة بين روسيا ومصر. بل هذه المحاكاة نفسها قد أشار إليها لينين نفسه وهو يقرأ أطروحة جوزيف نحاس والمقدمة لجامعة السربون بباريس بعنوان : «الوضع الاقتصادى والسياسى للفلاح المصرى». . ويعزى نحاس الخضوع السلبى للفلاح المصرى إلى الاستبداد السياسى الذى يتعرض له هذا الفلاح من قديم الزمان ويرى نحاس أن الفلاح يمكنه عبر نظام ديمقراطى أن يتحضر ويصير إيجابياً فى ممارسته السياسية، ويحدد نحاس مشكلة الشعب المصرى قائلاً : «إن طبقاتنا العاملة، سواء عمال المدينة أم عمال الريف، على درجة من الجهل تمنعها من تولى مهمة الدفاع عن حقوقها بنفسها. إن الميل للمعاناة دون الشكوى والمتأصل فيهم منذ قرون قد أضعف، إن لم يكن قد قضى نهائياً، على روح الاحتجاج التى نجدها لدى العامل الأوروبى»[1]. ولمواجهة هذا الوضع المتفاقم يطالب نحاس «بنشر نور التعليم بين هذه الطبقات» وأن يتدخل المشرعون ليحموا حقوق هؤلاء العمال فى مواجهة ارباب العمل ليقوموا بالدور نفسه الذى تقوم به النقابات فى البلاد الغربية.

ويعلق لينين فى هامش كتاب نحاس قائلاً: «وصف مختصر للبؤس اليائس للفلاحين الذين يعيشون فى أكواخ الطين، بلا تجهيزات، مع المواشى ويعملون صباحاً ومساء، جهالة وظلامية كما فى روسيا»[2] . . ويكتب لينين عن نوع الإصلاح الذى يقترحه نحاس بأنه:

(1) Joseph Nahas, Situoonting e'conomig et Soiole du Fellah e'gyptien, Paris, Arthur Rousseau, 1908, P. 92.

(2) Lenine, Oeuvres Completes, T. 39. Cahiers de l' impérialisme, p. 651.

«وجهة نظر مميزة لليبرالية الشعبية، بالضبط كما هو الحال فى روسيا بين ١٨٠٠ و١٩٠٠».[1]

وفى عام ١٩١٥ نشر مصطفى حسنين المنصورى كتابه «تاريخ المذاهب الاشتراكية» يؤكد على هذا التشابه بين ظروف البلدين ويرى أن روسيا، خلافاً لباقى الدول الأوروبية، فى حاجة إلى دولة مركزية قوية لأنها لم تعرف التمدن إلا منذ وقت قليل وأن الديمقراطية سوف تكون ضارة بها.[2]

ولقد كان الحماس الذى عم الكثير من بلاد الشرق للثورة البلشفية فى ١٩١٧ أو ضدها يرجع فى جانب منه إلى هذا التشابه؛ والفكرة التى روج لها المثقفون الاشتراكيون فيما قبل والتى ترى أنه لا يمكن تحقيق الاشتراكية إلا بعد الوصول إلى درجة من النضج والنمو تتجلى فى الاقتصاد بالتصنيع وفى السياسة بالديمقراطية البرلمانية لم تعد فيما يبدو شرطاً ضرورياً للتقدم والعدالة.

إن السياق التاريخى يمهد الأرض فى مصر لتتبنى نفس المنهج الذى حقق نجاحاً فى روسيا.

وعلاوة على تشابه الظروف التاريخية بين البلدين كانت الصيغة النظرية للخبرة البلشفية ملامح تجعلها مقبولة وقادرة على الأداء فى مصر. ولقد بدأت بلورة هذه الصيغة الخاصة من الماركسية منذ بداية دخولها إلى روسيا. فلقد كان لدى المثقفين الروس ميول لتحويل الماركسية إلى نظرية شاملة لها آراؤها النافذة فى جميع المجالات. ولقد عبر ماركس نفسه عن ضيقه من هذه النزعة واتهم المثقفين الروس بتحويل أفكاره الى نظرية فلسفية تاريخية» تستخدم كحل جاهز كونى»[3]

كما أدان انجلز «مذهبيتهم البلهاء» وهجومهم غير المتسامح على الناروديين (الاشتراكيين الشعبيين» والذين هم، فى رأى انجلز، الوحيدون الذى قاموا حتى الآن بإنجاز

---

(1) Ibid., p. 561.

(٢) انظر، مصطفى حسنين المنصورى، تاريخ المذاهب الاشتراكية، القاهرة، بدون دار نشر، ١٩١٥.

(3) Marx, Lenine à MikRailovski. 1877, ci Par K. Pape, ide'alog ie Froide Paris. j.j Pauvert 1967 P.27.

ما فى روسيا وينتقد طريقتهم فى الاستشـهاد بكتابات ماركس «وكأنها نصوص كلاسيكية أو من العهد الجديد». [1]

ولكن مع لينين لم يعد للماركسية الروسية شكلاً مميزاً ولكن أصبح لها محتوى خاص وأصبحت أعماله، من حيث الإمكانية، ذات جدوى كبيـرة للمثقفين الاشتراكيين فى مصر وترجع أهمية اللينينية بالنسبة إلى الاشتراكية المصرية إلى أنها تحتوى على الملامح الآتية:

أولاً: دور المثقفين

فى عام ١٩٠٢ كتب لينين فى كتابه «ما العمل؟» : إن العمال لم يكونوا قد استطاعوا بعد اكتساب الوعى الاشتراكى ـ الديمقراطى. وهذا الوعى لم يكن يمكن أن يأتيهم إلا من الخارج. . أما فـيما يتعلق بالمذهب الاشتراكى فـقد تولد عن النظريات الفلسفية والتـاريخية والاقتصـادية التى تبلورت بواسطة ممثلين متعلمـين من الطبقات المالكة، بواسطة المثـقفين. وكان ماركس وانجلز، مؤسسا الاشتراكية العلمية المعـاصرة ينتميان عبر وضعهم الاجتماعى إلى المثـقفـين البرجـوازيين. وبنفس الطريقـة فى روسيـا، لقد انبـثق المذهب الاشتـراكى الديمقراطى بشكل مستقل تماماً عن الطبقة العاملة، بل كان النـتيجة الطبيعية والحتمية لتطور الفكر لدى المثقفين الثوريين الاشتراكيين. [2]

هذا التقدير لدور الانتلجنسيـا كان موضع احتفاء من قبل المثقفـين الاشتراكيين فى بلد تكون الطبقة العاملة فيه ضعيفة بسبب الدور الثانوى الذى تلعب الصناعة فى اقتصاد البلاد، هذه الطبـقة، فى رأى لـينين، لاتصل إلى الوعى الثـورى وحدها ولكن بفـضل المثـقفـين الثوريين. هكذا فالمثقفون الاشتراكيون المصريون الذين كانوا يكتفون بإيقاظ الضمائر وطلب الرأفة بالفقراء قد وجدوا أنفسهم قادرين على لعب دور أكثر ثورية.

ثانياً: ثورة الشيوعيين البرجوازية

فى كتاب «خطتـا الاشتراكية ـ الديمـقراطية فى الثورة الديمقـراطية» يطلب لينين من الطبقـة العاملة، عـبر الحـزب الاشتراكـى ـ الديمقراطى التـدخل فى الصراع القـائم بين

---

(1) Engels, Lettre a' Sorge (5 Dec'embre 1887). AZass oulitch (23 avril 1885). vou , Leid P.28.

(2) lenine, Que Fainre, Paris, e'd. Sociale, 1971. P.197.

البرجوازية والملكية المطلقة، فعلى العمال أن يمنعوا تردد البرجوازية وأن يدفعونها إلى اتخاذ مواقف راديكالية فى مواجهة الاقطاع والسلطة القيصرية: «إن الثورة الديمقراطية هى ثورة برجوازية. . ولكننا نحن الماركسيين علينا أن نعرف أنه لايوجد ولن يوجد بالنسبة للبروليتاريا والفلاحين أى طريق إلى الحرية الحقيقية إلا طريق الحرية البرجوازية والتقدم البرجوازى. . ونحن بصفتنا ممثلين للطبقة الطليعية. . علينا أن نطرح أمام الشعب بأكمله مشاكل الثورة الديمقراطية بروح المثابرة والمبادرة».[١]

وهكذا يمكن للماركسيين أن يستثمروا كل طاقتهم فى ثورة وطنية ديمقراطية ذات طبيعة برجوازية، ولم تكن تجربة الحركة الشيوعية المصرية وعلاقتها بحزب الوفد والتشكيلات السياسية الأخرى وعلاقتها فيما بعد بجمال عبدالناصر إلا توضيحا لهذا الاختيار: فكل التنظيم والدعاية والتحريض تتم لدفع البرجوازية لأخذ مواقف جذرية فى مواجهة الإمبريالية، بل وحتى على مستوى النظرية لم تتجاوز ثورتهم يوماً إطار الثورة البرجوازية.

ثالثا: تحليل ظاهرة الإمبريالية

لقد انتقد لينين والبلاشفة ـ موقف الأممية الثانية تجاه مسألة الاستعمار، وأيدوا الشعوب المستعمرة فى كفاحها من أجل الاستقلال، وعلى المستوى النظرى «كان المؤرخون البلاشفة والذين لايعرفون الراسمالية الا فى صيغتها الاستعمارية، ذوى مهارة خاصة فى اكتشاف دور الرأسمال الاستعمارى فى العالم، وأنجزوا فى ذلك دراسات عميقة.[٢]

وفى كتاب «الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية» يصل لينين إلى الخلاصة الآتية:

«إن الإمبريالية التى تعنى اقتسام العالم. . وتجنى فوائد احتكارية عالية لصالح حفنة من البلاد الغنية، تخلق الإمكانية الاقتصادية لرشوة الشرائح العليا من البروليتاريا، وبذلك تشجع على الانتهازية وتدعمها، ولكن مالايجب أن ينسى هو القوى المتفضة ضد

(1) Lenine. Deux Toct ig ues de la sociale - democratie dane la re'volutian de'morat igue, e'd. Sociole, 1961. P.152.

(2) Antun Pannekoek,teninePhilosphe,paris,Spastacus,1970, P. 103.

الإمبريالية بشكل عام وضد الانتهازية بشكل خاص». [1]

هكذا تجد البلاد المتخلفة نفسها فى قلب الكفاح ضد الإمبريالية عبر حركتها الوطنية.

ويفسر اليسارى الهولندى أنطون بانكوك تأثير النظرية اللينينية فى الإمبريالية على البلاد المتخلفة قائلاً: «فى البلاد الخاضعة للاستغلال الاستعمارى تكون هناك مصلحة مشتركة لجميع الطبقات فى التحرر من الرأسمال الربوى الأجنبى من أجل وضع قواعد النمو الاقتصادى الحر الذى يؤدى عامة إلى تكوين الرأسمال الوطنى. وهذا الكفاح يستهدف الرأسمال العالمى، ولهذا فإنه عادة يتم تحت اسم الاشتراكية، وبما أن العمال فى البلاد الغربية لهم نفس العدد، يكونون بالتالى حلفاء طبيعيين لهذا الكفاح فى المستعمرات: [2]

وفى مصر كان كتاب «الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية» هو الكتاب الوحيد للينين الذى لاقى ا ستقبالاً حماسياً خارج دوائر الماركسيين.

هذه هى بعض الملامح التى جعلت للفكر اللينين أهمية بالنسبة لمصر، وعلى الرغم من ذلك فقد تأخر التعرف على هذا الفكر حوالى عشرين عاماً، ويعود هذا التأخير إلى ظروف مصر الخاصة: حظر الحزب الشيوعى المصرى الذى كان مرتبطاً بالأممية الثالثة فى عام ١٩٢٦، فى الوقت الذى كانت القومية الليبرالية فى أوج نجاحها حيث جسدت فى هذا الوقت الآمال الشعبية واستقطبت جهود الشباب.

ومنذ عام ١٩١٧ كانت الصحافة المصرية لا تكف عن الحديث عن البلشفية، ولكنها كانت تطلق هذا المصطلح على التطرف وعلى النزوع الثورى دون أن تقوم جدياً بتنمية الوعى بالأسس الأيدلوجية للبلشفية، ولم تصبح اللينينية معروفة ومتبناه إلا فى أثناء الحرب العالمية الثانية ويفسر هذا التبنى أسباب عديدة منها:

١ ـ أظهرت القومية الليبرالية عجزها عن تحقيق طموحات الشعب والوصول لحل جذرى لمسألة التحرر الوطنى؛

٢ ـ لم تؤدى كتابات المفكرين الاشتراكيين الذى كانوا يسعون للتوفيق بين التراث والليبرالية والاشتراكية إلى إحداث أى إصلاح؛

---

(1) lenine, L' impe'rialisme stade Suprem du capitalisme, Paris, e'd. sosiale, 1950 P.260.

(2) A. Pannekoek, op. cit., 102.

٣ ـ الانتشار الكبير لللينينية فى الاحزاب الشيوعية فى البلاد الغربية؛

٤ ـ السياق الدولى والذى أعطى للكفاح ضد الفاشية أهمية ملحة وكانت المادية اللينينية فى هذا السياق تستخدم كقاعدة أيديولوجية لحركة غير معادية للرأسمالية ولكنها فقط معادية للرجعية والفاشية والتى أطلق عليها هذا الوقت اسم «الجبهة الشعبية» أو «الجبهة الوطنية».

٥ ـ الانتصار السوفيتى فى الحرب العالمية الثانية، والذى اثار حماساً كبيراً فى مصر، فالمشاعر المعادية للإنجليز والمعادية للاستعمار والتى دفعت قطاعات واسعة من البرجوازية الصغيرة أو الجماهير المعدومة إلى انتظار التحرر على يد القوات الألمانية قد تحولت إلى الإعجاب بستالين والاتحاد السوفيتى.

وكان هذا الإعجاب محبذاً على تطور الشيوعية وخصوصاً فى قطاعات الشباب إلى درجة يمكن معها القول بأنه «قبل معركة ستالينجراد كان ينظر إلى الشيوعيين المعدودين فى مصر على أنهم أعضاء فى طائفة غريبة أو محرومين من أى مستقبل، وبعد ستالينجراد حظوا بتدعيم نابع من الاحترام الكبير للجيش الأحمر وصاروا يشكلون طليعة مصرية لحركة شيوعية لايمكن مقاومة اندفاعها[1] وقد أشار العديد من الشيوعيين المصريين إلى هذه الصلة بين انتصار ستالينجراد وتطور الحركة الشيوعية المصرية فيذكر جانى لاكوتور مقدمة إحدى النشرات السرية تقول «كما أدى انتصار أكتوبر إلى خلق الشيوعية الصينية وأدت مدافع ستالينجراد إلى انبثاق الشيوعية فى مصر».[2]

هكذا فى النهاية نجد أن اللينينية بفضل سماتها الخاصة وبفضل السياق التاريخى الذى شجع عليها كانت تمثل بالنسبة للانتلجنسيا المصرية الشابة ذلك الشكل من الماركسية الأنسب لظروف مصر. ولكن منذ موت لينين وحتى نهاية الأربعينيات تعرضت اللينينية الى تطور كبير تم صياغته تحت رعاية ستالين، وهذا اللينينية المصاغة بإشراف ستالين هى التى نقصدها عندما نشير إلى الإطار النظرى للحركة الشيوعية المصرية : وهى لينينية قائمة على كتاب ستالين «أسس اللينينية» وبعض الكتب التبسيطية الأخرى التى كتبها ستالين والتى

(1) Gilles Perrault, un homme a' Part, T.1, Paris, Barrault, 1984. P.159.
(2) Jean et Simon lacouture, L' Egypte En mouvement, Paris, Seuil' 1956, P. 159.

تشكل المادية الجدلية قاعدتها الفلسفية: «لم تعد اللينينية سوى أنشودة تمجيد للدولة السوفيتية وملحمة تشيد ببطولة ستالين. . لقد أصبحت عقيدة جامدة لايستطيع أن يمسها إلا القائد الكبير».[1]

وكانت هذه الأيديولوجية عقبة في وجه التعرف على أفكار ماركس وعلى أفكار المدارس الماركسية الأخرى وذلك لأسباب بديهية فهى صيغة كما يقول جورج لابيكا «قد أغلق فيها باب الاجتهاد، ولم يبق فيها من عمل سوى الشروحات التى لاتنتهى وعديد من كتب التبسيط التى لاتحصى فى جميع اللغات، اختلافات محدودة هنا أو هناك، لكنها لاتقترب مما هو جوهرى وهو جسم النظرية»[2]، وهكذا تأسس فى مصر نوع من التماهى بين فكر ماركس والرؤية الستالينية (الماركسية اللينينية) وذلك لدى الشيوعيين ولدى خصومهم أيضا.

وعلى رغم هذا الإطار النظرى الضيق لعب الماركسيون المصريون دوراً بارزاً فى تنشيط الفكر المصرى الحديث وقدموا إسهامات هامة فى مجالات عديدة كالاقتصاد والأدب والفلسفة والتاريخ.

وإذا لم يمكن تفسير هذا الإسهام فى إطار التصوير الستالينى النظرى الضيق فإنه يمكن أن نجد تفسيراً له فى انتماء الماركسيين المصريين إلى التيار الرئيسى فى فكر النهضة العربية وهو تيار التحديث والحركة الوطنية، بل ويمكن القول بأن الحركة الوطنية قد اكتسبت معهم أبعاداً جديدة وأصبحت أكثر جذرية.

ففى عام ١٩٢٢ أصبحت مصر بلداً مستقلاً. . ولكن تواجد القوى العسكرية الإنجليزية والتدخل الدائم فى شئونها السياسية قد دفعا الجماهير إلى الوعى بشكلية هذا الاستقلال.

كما أظهرت السنوات التالية، وحتى الحرب العالمية الثانية حدود الأحزاب السياسية فى تحقيقها للطموحات الشعبية والحكومات النابعة من هذه الأحزاب، على اختلاف انتماءاتها الطبقية وبرامجها وحظها من الشعبية قد دخلت فى مفاوضات عقيمة مع الإنجليز لتخفيف تواجدهم العسكرى وقد احتفظ هذا الوضع بالعاطفة الوطنية فى حالة تأجج.

---

(1) Alfred G. Meyer, lénine et le leniniame. Paris,Payot, 1966, P.249.

(2) Georges labica, le Marxisme len in isme, Paris Bruno Hwsman 184, p, 18. Jacques Berque, L' Egypt, in pe'rialisme.

لقد صار للقـضية الوطنية الأولوية على كل القضايا وقـد كان بورة منظور جديد لحل المشكلة الوطنية هو المبرر الوحيد لتشكيل أحزاب جديدة أو لإحداث انقسامات فى الأحزاب القديمة ولكن كل المحاولات فى فترة ما بين الحربين تصل دائما إلى طريق مسدود «لقد غزا التشاؤم بالفـعل كل قطاعات الحياة فى مصر، ولم يكن يوجـد سوى تبادل بين أشكال من الحمـاس والبلاغة الخطابيـة ولكن المراقب الذى يستطيع ان يخـترق هذه الواجـهة يعى بأن المجموعات الـواعية والمكافحة يعتـريها التشاوم وفقدان الثـقة فى الذات تشاؤم زوده تاريخ الجيل الأخـير بكل أسبـاب الوجود. كـانت الماركسيـة فقط هى التى تسـمح بالإفلات من الاختيار بين الوهم أو اليأس.(١)

فى هذا المناخ، كان على الجـيل الجديد من المثقفين المصـريين أن يبحث عن بديل فى مواجهة الشعـور بالعجز والتشاؤم السائدين وكان الفكر الماركسى يـمارس سحراً على الجيل الجديد الذى يتمنى تغييراً فعالاً مع رفض أعتدال المثقفين الوطنيين التقليديين.

ويصف ماكسيم رودنسون جاذبية الماركسية فى هذا الإطار قائلاً: «قبل كل شئ، كانت الماركسيـة تمد العالم الثالث بمنظور أيديولوجى متـفائل وإرادى وثورى. لم يكن هناك شىء مستحـيل. . كانت خاصيتها العلمـية تكفل صلابة المذهب وفاعلية الحلول، وكانت التـعبئة من أجل الثورة تمدهم بمبـررات للحياة لقد صرنـا بعيدين عن الصبر الذى يـوصى به خبراء العالم الرأسمالى، وعن سلبيتهم وتواطئهم تجاه الرموز العفنة للقهر والاستغلال.(٢)

وعلاوة على ذلك كانت الماركـسية تمثل حلاً للمشاكل الـتى طرحت على الانتلجنسيا فى كفاحـها النظرى من أجل الاستقـلال والتقدم «فالماركـسية تقدم أيديولوجـية قادرة على رفض التراث دون الارتماء فى أحضان أوروبا، ورفض شكل معين للمجتمع الأوروبى دون الاضطرار للعـودة إلى التراث ولم يعد الـفرد الذى يتبناها مـدعواً لأن يخـتار مثـل المثقف الليبرالى بين الحقـيقة الذات والاعتقاد الشعبى فقـد أصبح لديه إمكانية أن يوائم بين الاثنين عبر الممارسة العملية.(٣)

---

(1) Jacques Berque, l'Egypte, in in péréalisme et revolution, Paris Gallimard 1967, p. 677.

(2) Maxime et revolution, Paris Gallimard, 1967, P. 677.

Rodinson, Maruxisme et Monde musulmen,Paris seuil, 1972, P. 315.

(3) Abdalla laroui, la crise des in tellectuels arabes paris mapero, 1٥74. P. 151.

وهكذا كانت مصر تستعد، فيما يرى أنور عبدالملك مع الماركسيين المصريين لأن تدخل في مرحلتها الثانية في الحـركة الوطنية «في أثناء المرحلة الأولى والتي تمتد من بدايات القرن التاسع عشر حتى الحرب العالمية الثانية، كانت المشكلة الرئيسة هي ضمان انبثاق المجموعات والطبـقات الاجتـماعـية المحليـة والتي كانت تمر بصـيغ مخـتلفة من الإقطاع الشـرقي الى رأسمـالية متخلفـة من النمط الاستعـماري ذات سمة زراعـية غالبة.. ولكن بدأ التـابعون المحليون للمحتل في نظر الغالبية الكادحة مهمومين أساساً بالحفاظ على امتيازاتهم واستمرار سلطتـهم»[1] أما المرحلة الثانية والتي انخرط فيها الماركسيون المصريين فقد كانت تسعى إلى تحقـيق التحـرر الوطني من خلال منهج جـديد، وقوى اجتـماعيـة جديدة، وأيديولوجـية جديدة.

وهدف هذه المرحلة الجديدة هو «ضـمان الاستقلال الحقـيقي عبر تأسيس دولة قـومية مستـقلة وفي داخل هذه الدولة يتم ضمان حق الطبـقات والفئات الاجـتماعية المخـتلفة في الوصول إلى الموارد المالية والثقافية للأمة مع حقهم في ممارسة سلطة الدولة.[2]

هذه هي ملامح المشروع الوطني كـما تصورته الانتليجنسيـا المصرية الشابة، ولم يكن هذا المشروع اخـتيارياً فكرياً محـضاً بل كان التطور التـاريخي لمصر والعالم يمده بأسـباب عديدة للوجود والفاعلية.

من هنا تتضح نقطة الانعطاف الكبـرى في حياة محمود أمـين العالم، وكيف أنه وهو شاب دارس للفلسـفة معتنقا لأفكـار مثالية تكون قراءة كـتاب لينين بالنسبـة إليه شرارة أو كالدفعـة التي توجهه وجهة جـديدة ولايفسر ماحدث سـوى ذلك الاهتمام الكبيـر بقضايا الوطن. ولايملك أحد أن يجزم بأن الاهتـمام بقضية الوطن كان حكراً على مـحمود أمين العالم ورفاقه فقد كانت هناك تيارات أخرى بعـيدة تماما عن الماركسية وعن اللينينية وتنشغل أيما انشـغال بقضيـة الوطن.. ولكن ما يميز مـحمود أمين ورفـاقه في ارتباطهم بالقـضية الوطنية انطلاقاً من الماركسية اللينينية محورين رئيسيين:

(1) Anouar Abdel- Malek, Anthologi dee le liherature arale Contemp araine, vel, 2, les ea ais, Paris, Selil, 1965, P.80.
(2) Ibid . P.9

المحور الأول: مواصلة مشروع التحديث ونشر الثقافة العقلانية.

المحور الثانى: ربط القضية الوطنية بآفاق إنسانية وبالتطورات المحيطة فى العالم الخارجى.

وكما كان لهذا الفكر اللينينى فاعليته التاريخية فإن له أيضا حدود تتضح يوماً بعد يوم بفعل التطور التاريخى. ولهذا يبقى مطروحاً على محمود أمين العالم وجيله وعلى الأجيال التى تليه مهمة تجاوز هذا الفكر مع الاحتفاظ بالغاية الأساسية التى كانت وراء إنتاجهم الفكرى وهى العمل على تحرير الإنسان المصرى من أنواع الاستغلال والاغتراب كافة، فى إطار إنسانى عام.

القسم الثانى
فى الأدب والنقد الأدبى

محمود أمين العالم
واقعيــة بــلا ضفــاف

د. ماهر شفيق فريد(*)

ازجى التحية إلى محـمود أمين العالم فى عيد ميلاده الخامس بعـد السبعين من موقع فكرى ونقـدى مغـاير، بل يكاد يكون مناقضـا لموقعـه. العالم مناضل سـياسى تقـدمى، واشتـراكى عنيد، ويسارى مـؤمن بالتزام الأدب ودوره الاجـتماعى، وأنا جـاهل بقطاعات حيوية مـن الفكر التطورى والسياسى والاقتـصادى (أعترف أنى حـتى هذه اللحظة لم أقرأ كتابى «أصل الأنواع و«رأس المال» كـاملين قط)، محافظ ذوقيـا وفكريا، رجعى إن شئت، هو مؤمن بالواقعـية وأنا مشدود إلى السيرياليـة والتعبيرية والرمزية ووجوديـة سارتر الباكرة وفلسـفات العبث والعـدمية والمحال ائذنوا لى أن أضع بطاقـاتى واضحـة على المائدة كى تستـبين الأمور: إنى من سلالة رشـدية (نسبة إلى رشـاد رشدى لا إلى فيلسوف قـرطبة)، رضعت لبـان مدرسة النقد الجـديد الأنجلو ـ أمريكية منـذ أرسى دعائمها إليـوت ورتشاردز ورانسوم فى العـقود الأولى من هذا القرن، أومن باسـتقلال الفن (ولا أقول انفـصاله) عن الاعتـبارات القوميـة والدينية والاجتـماعية والسـياسية كـافة، ولا إيمان لى بأية فلسـفات هيومانية. ومع ذلك تعلمت من العالم منذ نعومة أظفارى، وأظل مدينا له بعد أن انشعبت بنا السبل، لهذا سـيكون مدار حديثى محاولة الإجـابة عن هذا السؤال: ما الذى يمكن أن يتعلمه من العالم من لايشـاركه آراءه ومواقفه؟ سأعمـد فى محاولة الإجابة إلى لحظات من

(*) أستاذ مساعد النقد بقسم اللغة الإنجليزية كلية الآداب جامعة القاهرة.

خبـرتى الذاتية بعمله عبـر السنين هذه شهادة شـخصية بقـدر ما هى محاولة لإلقـاء ضوء موضوعى على القيمة الباطنة لفكره وممارسته.

فى عـام ١٩٥٩ التقـيت بالعالم ناقـداً لأول مرة (كنت أنوى أن أشـير إليـه من الآن فصاعدا بالاختـصار م. أ. العالم ولكنى خشيت أن يخطئ أحد قراءة هذا فيـحسبه سؤالا فلسفـيا: ما العالم؟) كـان ذلك من خلال كتاب «قـصص واقعية من العـالم العربى» الذى صدر عن دار النديم فى أكـتوبر ١٩٥٦ مع مقـدمة للعالم وغـائب طعمة فـرمان (لا أدرى كيف أنطق هذه الأسماء العربية، فأرجو أن تصوبونى إن أخطأت) اشتريت الكتاب من سور الأزبكية ـ لا أذكر الآن ثمنه ـ حين كان السور مصدر إشعاع فكرى وثقافى، لم يتحول بعد إلى معرض لبيع الـبنطلونات الجينز وأشرطة الكاسيت الهابطة والسوتـيانات، وكان الكتاب يضم قصصا من سوريا ولبنان والأردن والسودان والمغرب العربى ومصر والعراق منها أعمال غدت الآن ـ أو ينبـغى أن تغدو ـ من الكلاسـيات: «عود النعنع» لـفاتح المدرس و«المكنة» ليوسف إدريس و«القنديل المنطفئ» لفؤاد التكرلى.

ومقـدمة الكتاب ـ كـمقدمة بدر الديـب لديوان عبدالصـبور الأول، أو مقدمـة رجاء النقاش لديوان حجازى الأول ـ وثيقة نقدية دالة عـلى المناخ الفكرى السائد وقتها، وعلامة من علامات الطريق فى تطور النقد الأدبى العربى فى منتصف هذا القرن. ، لقد دعا العالم وفرمان إلى واقعية جديدة ورسما أهم ملامحها: الاعتماد على نظرة كاملة للحياة والإنسان نظرة موضـوعية لاتعتـمد على الغيب والمعـميات بل على أسس منطـقية علميـة، الإيمان بالإنسان ككائن له حرمة وفـيه خير عميم، الصلة الوثيـقة بين الأدب والوطن الذى أنتجه، وحدة المحتـوى و الشكل وحدة عضوية لاتقـبل التجزئة، رفض اهتمـام الشكليين بالشكل دون المحتـوى فى الوقت نفســه الذى تفرق فيـه بين الدعاية المحـضة والعمـل الفنى، كذا تسلحت بمفهوم العالم للواقعية وأنا أنفتح، فى ندوة نجيب محفوظ الأسبوعية بكازينو صفية حلمى بميدان الأوبرا صباح كل جـمعة، على حصاد الواقعية الثرى فى مطالع الستينيات: قصص محمـد صدقى وأمين ريان وعبدالله الطوخى وفاروق منيب وصـالح مرسى وأحمد نوح وغيرهم من شباب ذلك الجيل، وكنا نناقشها مع أصحابها فى تلك الندوة.

حتى إذا التحقت بآداب القاهرة فى ١٩٦١ وقـعت تحت تأثير رشاد رشدى الكاريزمى

وانقلبت على العالم وكل ما يمثله. لم تكن لرشاد رشدى قيمة باطنة تُذكر - باستثناء مسرحياته الأولى وكتابيه «ما هو الأدب؟»، و«فن القصة القصيرة» ودراساته الممتازة بالإنجليزية عن اليوت ويودباتر ولورنس دريل ود.هـ. لورنس. ولكن قيمته كانت تكمن فى آفاق النقد الأنجلو - أمريكى التى فتح لنا الطريق إليها. بيد أن جزءاً منى - جزءاً خفيا لا يكاد يبين ظل، فى عز مرحلتى الإليوتية، مودة باقية للعالم إنه واحد من مؤثرات الصبا ومطلع الشباب التى لايجاوزها المرء مهما تقدمت به السن.

قد تتوقعون منى أن أذكر بعد ذلك كتاب العالم (الذى اشترك فيه مع مفكر آخر كبير هو الدكتور عبدالعظيم أنيس) «فى الثقافة المصرية» الذى صدرت طبعته الأولى عام ١٩٥٥.

لكنى - واعجباً - لم أقرأ هذا الكتاب إلا فى طبعته الثالثة عام ١٩٨٩، وربما لم يكن فى هذا ما يدعو للأسف، فمن المفيد أحيانا أن نقرأ ناقدا من النقاد عكساً، مرتدين إلى الوراء، وبادئين بآخر كتاباته متطرقين منها إلى أولاها هذا أشبه - إذا كان لى أن أستعير تعبيرا من د. هـ. لورنس - بالنظر من الطرف الآخر لميكروسكوب أو التلسكوب؟ إننا نرتد، فى هذه الحالة، من الهوموسابينز الذى مشى فوق سطح القمر، وأبدع سيمفونيات ولوحات وكاتدرائيات وكتبا وأديانا وفلسفات ونظريات علمية، إلى الأميبا وحيدة الخلية التى انبثقت منها مادة الخلق الأولى. هنا يتحدث العالم وأنيس عن الأدب بين الصياغة والمضمون، وعبقرية العقاد، ثم ينفرد العالم بالحديث عن حصاد المعركة مع شيوخ الأدب، ومأساة الزمن عند توفيق الحكيم، وأخلاق عبدالرحمن بدوى الوجودية، والشعر المصرى الحديث، وقد لاتخلو هذه المقالات، عند النظر إلى الوراء. من فجاجة فى بعض المواضع ولكنها تظل - مثل كتاب رجاء النقاش الباكر المتوهج «فى أزمة الثقافة المصرية» - تجسيدا للحظة حضارية وفكرية بعينها.

وكتاب العالم المسمى «معارك فكرية» (١٩٦٥) من أكثر أعماله حيوية وأحفلها بالنقاش الخصب المثمر. إنه يتحدث عن الفلسفة، والعلم، والحرية، والتطبيق الاشتراكى، مناقشا أعمالا لزكى نجيب محمود ومحمد كامل حسين وشاكر مصطفى وعصمت سيف الدولة وغيرهم، إن العالم - شأنه فى ذلك شأن زكى نجيب محمود وفؤاد زكريا - ناقد للفكر (انظر مثلا تحليله لمفهوم الهوية فى كتاب «الفكر العربى بين الخصوصية والكونية» وناقد

للأدب من منظور فلسفي، وهو أمر نادر في حياتنا الثقافية، ربما كان يفسر ضعف خلفيتها من الدراسات النظرية، على حين تتراكم عاماًبعد عام - بل شهراً بعد شهر- عشرات الكتابات التطبيقية من القصص والمسرحيات والقصائد، ولكنك لاتكاد تجد وراء أغلب هذه الكتابات أساساً نظرياً واضحاً، ولا منطلقات تصورية (لا أحب كلمة «مفاهيمية» التي يستخدمها العالم، يمكن أن يدور على ضوئها نقاش).

وفي كتاب «توفيق الحكيم مفكرا فنانا» (الطبعة الأولى دون تاريخ، الطبعة الثانية ١٩٨٤) يناقش العالم فكر الحكيم وفنه مركزاً على النقاط المحورية في عمل الحكيم: عودة الروح، عصفور من الشرق، التعادلية، المسرح الذهني، مسرح المجتمع، فكره السياسي والاجتماعي، ومما يدل على أريحية العالم وسعة أفقه أنه على الرغم من كل اختلافاته مع توجهات الحكيم خاصة في المرحلة الساداتية، يؤكد «القيمة الأدبية والفنية الكبرى الباقية لتوفيق الحكيم في تاريخنا الأدبي المعاصر. إن أدب توفيق الحكيم أصبح ملكا لنا، وجزءاً عزيزاً من تراثنا المصري - العربي».

بديهي أن اختلافات العالم مع الحكيم أيديولوجية المنبع ولكن أدب الحكيم بطبيعته يجعل من مثل هذا المدخل ضرورة لازبة؟ فهو يثير قضايا ويناقش أفكاراً لاسبيل لمواجهتها إلا بالفكر، يمينياً أو يسارياً أو بين بين. بل إن فناناً وناقداً يدرج نقده تحت باب النقد التأثري او الانطباعي - هو يحيى حقي العظيم - عندما كتب عن الحكيم في مجلة «الحديث» الحلبية عام ١٩٣٤ وجد من الضروري أن يتحدث عن «عودة الروح» و«أهل الكهف» من منظور أيديولوجي أو على الأقل من ناحية أثرها المنتظر في المتلقين، يقول حقي:

: «قصة أهل الكهف» خطرة عل شبابنا لأنها تزيح أبصارهم عن هذه الحقائق، فليس كل القراء في ثقافة المؤلف، والنظرة السطحية للتصوف إما شجعت التكاسل، والخمول، والهروب من المسئولية، وإما خلقت أنانية فظيعة تقطع صلتها بمن حولها، على حين أنه لا خلاص لمصر إلا على يد مجهود مشترك يبذل فيه كل شخص أقصى ما لديه دون نظر الى منفعته المباشرة».

فإذا جئنا إلى عمل العالم في فترة أحدث وجدنا كتابه «الفكر العربي بين الخصوصية والكونية» (١٩٩٦) يضم نقداً علمياً موضوعياً وتحليلاً لأسباب انهيار النموذج السوفيتي

الاشتـراكى والتجـربة الاشتـراكيـة بعامـة، مما يدخل فى باب نقـد الفكر الذى يعلو على ضرورات اللحظة الآنية، أو مناورات الساسة، أو ديماجوجـية اليمين واليسار على السواء. ويكشف الكتاب عن رحابة نظرة العالم وحسن تقديره للأمـور، حين يقرر مثلا اختلافه مع التصور الميكانيكى لحركة التاريخ فيقول:

«كنت أختلف مع بعض الزملاء الماركسيين الذين كانوا يفسرون التاريخ بمقتضى حتمية كامنة فيه تكاد تجعل من حركته نسقا ميكانكيا مغلقا. أذكر أن أحد هؤلاء الزملاء راح يفسر لى تغييـر بعض الوزارات فى مصر فى مرحلة من مراحل التـاريخ بين حزب الوفد وبعض الأحزاب الأخرى القريبـة من العرش الملكى والمحتل الإنجليزى، بأن هذا التغييـر هو تجسيد سيـاسى للثالوث الجدلى المشـهور، أى الانتقـال من الموضوع إلى نقـيض الموضوع ثم إلى مركب الموضوع، كأنمـا حركة التاريخ حتى فى جزئيـاتها السياسية المحدودة زمـنيا، تتحرك وفق منطق ثابت وقالب جاهز».

وفى سجاله مع د. وحـيد عبدالمجيد حول «مـغزى مفهوم اليسـار فى العصر الراهن» يطرح العالم خصمه أرضاً بالضربة القاضية.

على أن العالم لايخلو، فى هذا الكتاب، من أفكار مـستحوذة Obsessions وكأنـها زنبور فى قـبعتـه، كما يقـول التعبـير الإنجليزى، إنه لايكف عن دعـوة فوكويامـا اليابانى المتأمـرك، على سبـيل التحـقيـر كمـا هو واضح وحين يسـتخدم هذا الـوصف لأول مرة لانعتـرض بل نرحب به، ولكنه حين يدأب على تكراره فى كل مـرة يذكر فيـها فوكـوياما يغدو رتيبـا، بل مملا، بل محرجا للصدر، بل مـستفزاً، حتى يكاد يحـدث أثراً عكسياً فى نفس قارئه الذى يبـدأ فى التعاطف مع فـوكوياما المسكين ـ مـثلما نتعـاطف غريزيا مع من تكثر عليه الضربات ولو كان مذنبا ـ خلافاً لقصد كاتبنا.

وفى أحدث كتبه «مواقف نقـدية من التراث» (١٩٩٧) يعرض العالم لمفكرين محدثين مثل عـبدالله النديم وطه حسـين وعبدالرحـمن بدوى وزكى نجيب محـمود ومحمـد عابد الجابرى وحسن حنفى ونصـر حامد أبوزيد الى جانب مفكرين قدامى مـثل التوحيدى وابن طفيل وابن شد. ومنهـجه فى الجدل هو البحث عن الأفكار الأسـاسية فى فكر المفكرالذى يتناوله وردها إلى أصولها الفكرية وتقـويم مدى اتساقها الداخلى من جهة ومدى إسـهامها

فى تطوير الحياة والمجتمع من جهة أخرى. ومن بين هذه الأبحاث يبرز باعتباره قطعة من النقاش الفكرى الراقى والذكاء النقدى وقوة العارضة ونصوع الحجة واستقامة المنطق، بحثه عن حسن حنفى، ذلك المفكر الكبير والمحير فى آن واحد، الفقيه الجديد كما دعاه بعض نقاده، إذ يلاحظ العالم أن رؤيته الأصولية الحنفية تستفيد وتستلهم أفكارها فى الحقيقة من فكر الحضارة الغربية والفلسفة الظاهراتية بالذات على الرغم من استعلائها الشوفينى عليها، يحدثنى هاجس ما على الرغم من مودتى الشخصية العميقة لحسن حنفى وإعجابى بعلمه ولوذعيته، إن الأمر كذلك. وعرضاً يناقش العالم، هنا، نقد جورج طرابيشى لفكر حنفى من منطلق علمى فرويدى.

ولايفوتنى فى هذا السياق أن أنوه بناقد آخر كبير ـ الدكتور جابر عصفور وجه على صفحات مجلة «الثقافة الجديدة» نقدات نافذة إلى مفهوم حسن حنفى للاستغراب باعتباره فى الحقيقة آلية دفاعية من جانب الشرق فى وجه الغرب، ومحاربة له بنفس أسلحته (كل شىء مباح فى الحب والحرب!) واستشراقاً معكوساً. حسن حنفى وجابر عصفور: من الممتع أن يجلس المرء فى مقاعد المتفرجين لكى يشاهد هذين الملاكمين من الوزن الثقيل يتبادلان الضربات: حذار من أن تتدخل لفض الاشتباك بيهما، مهما كنت مدفوعا بأحسن النيات، فقد تصيبك ـ بلاقصد ـ لكمة من هذا أو ذاك تطرحك أرضا مجندلا، وقد لاتقوم منها، أو على الأقل قد تقوم بأنف مكسور، أو عين سوداء متورمة، أو حاجب ينزف دما، أو فك مهشم، فلا ينال المُخلِّص ـ كما يقول المثل الشعبى الحكيم عن خبرة ـ إلا تمزيق ثيابه.

هل لى بعد هذا العرض الوجيز، أن ألخص الدروس التى يتعلمها المرء من قراءة العالم سواء وافقه فى الرأى أم خالفه؟ الدرس الأول هو أن واقعيته ولاستعر هنا تعبير روجيه جارودى ـ واقعية بلا ضفاف، رحبة الآفاق، تتسع لشطحات الحلم والكابوس واللاشعور والأمانى المستحيلة كما تتسع للرصد النقدى، بل الملتزم، للواقع، كان ماركس وانجلز على وعى بالاستقلال النسبى للفن من جميع الأبنية السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وإنما الزدانوفيون وعبدة ستالين وبيروقراطيو اللجان المركزية للأحزاب الشيوعية واتحادات الكتاب فى الاتحاد السوفيتى والصين ودول أوروبا الشرقية هم الذين اختزلوا مفهوم الواقعية الرحب إلى واقعية اشتراكية ضيقه تتغنى بالمزارع الجماعية والمصانع ومطرقة العامل ومنجل الفلاح

متجاهلة الكائن الإنساني ـ بكل تعقيداته وتناقضاته وثرائه ـ الذى يستعصى على كل برمجه، والكامن وراء ذلك كله وفى الوقت الذى كان الماركسيون يرفضون فيه كافكا وسان جون بيرس وبيكاسو وأضرباهم، أخرج جارودى كتابه الجميل ـ وقد نقله إلى العربية حليم طوسون لكى يبين مدى الثراء الإنسانى الذى تشتمل عليه أعمال هؤلاء القصاصين والشعراء والمصورين، ولكى يوسع من نهر الواقعية بل يجعلها بلا ضفاف، متصلا بمادة الوجود ذاتها ورحابتها الأنطولوجية.

والعالم قد صنع شيئا من هذا القبيل: لقد تطور إلى الحد الذى جعله يكتب على صفات «إبداع» وغيرها، مقالات قيمة عن شعر الحداثة، ويخرج كتاباً عن صنع الله إبراهيم الحداثى الستينى[1] ويستجيب لإبداعات الشباب فى القصة والرواية والشعر والمسرح والنقد، هذا إذن درسه الأول: إن الواقعية ليست واقعية الأحداث الخارجية على السطح فى سياقها الاجتماعى فحسب، وإنما هى أيضا كل الواقع الداخلى بما يموج به من تيارات متعارضة بل ومتصادمة، من ذكريات ورغائب ومخاوف، من مسوخ وتهاويل وفانتازيات سخرية شائهة، وإلى مثل هذا قد وجه النظر، فى تنظيره وتطبيقه على السواء، مناضل يسارى آخر قديم، وقاص عظيم هو عندى أهم قاص عربى بعد نجيب محفوظ أعنى إدوار الخراط.

ودرس العالم الثانى هو أن الناقد، فى أحد تعريفاته على الأقل، رسول موفد من علم الجمال إلى حقل الإبداع لقد أعانته خلفيته الفلسفية، ومرانه العقلى الصارم، على الالتزام باتساق المنطق وعلمته كيف يرتب نتائجه على مقدماته، سواء اتفق المرء مع هذه المقدمات أم اختلف فثمة شىء من هذا المران الفلسفى قد تسرب فى كتاباته النقدية عن نجيب محفوظ وغيره[2]. وما أندر الناقد صاحب الخلفية الفلسفية فى مشهدنا المعاصر! وما أكثر الانطباعيين الذين لايرفد ذوقهم علم ولا نظر فلسفى! حسبك كى ترى كيف يكون العالم أكاديميا بين الأكاديميين، بل هو منهم فى الطليعة، إن تراجع أطروحته للماجستير (يونيه ١٩٥٣) التى صدرت عن دار المعارف عام ١٩٧١ تحت عنوان «فلسفة المصادفة» هنا يدرس العالم مفهوم المصادفة فى الفيزياء الحديثة وما يمكن أن يقدمه من تفسير لبعض الظواهر فى

---

(١) ثلاثية الرفض والهزيمة دراسة نقدية لثلاث روايات، ١٩٨٥.

(٢) انظر: تأملات فى عالم نجيب محفوظ، ١٩٧٠.

مجال الإنسانيات بعامة والتاريخ بخاصه، منتهيا إلى أن المصادفة ظاهرة موضوعية لا تتعارض مع الضرورة (نقد زكى نجيب محمود هذا الرأى من جانب العالم، ذاهبا وإن يكن فى سياق مختلف بعض الشيء إلى أنه لاتوفيق بين الحتمية وحرية الإرادة الانسانية: فإما هذه أو تلك) بل ينتهى العالم إلى نتيجة جريئة مؤداها أن مفهوم التاريخ يقترب من مفهوم المصادفة التى انتهى إليها البحث فى مجال الفيزياء وليس لى - وإنما لأصحاب الدراسات الفلسفية المتخصصة - أن يناقشوا هذا الرأى، فهذا عملهم لا عملى.

وإذ يناقش العالم الدلالة الشائعة للمصادفة، يعرض نظريتها فى العهود القديمة وفى الفكر الحديث وموقعها بين الرياضة والفيزياء، وينقد النظرة العلمية عند اميل بوترو، وتمهيد الكتاب ومدخله شائقان من أجل الضوء الذى يلقيانه على تطور العالم الفكرى: فهو يحدثنا أنه بدأ البحث «غارقا حتى أذنى» فى الفكر المثالى، هادفا إلى اتخاذ المصادفة معولاً لتقويض الموضوعية العلمية «كان يتحرك بإرادة نيتشه، ويتعرف بحدس برجسون وطفرته الحية، ولايبصر فى الواقع غير لامعقول مايرسون، وكان الشاعر إليوت لحنه الجنائزى المفضل إلى أن اكتشف كتاب «المادية والنقد التجريبى» للينين وكتاب «جدل الطبيعة» لانجلز فانقلبت تصوراته الفلسفية رأساً على عقب، وكان منه ذلك المفكر الذى نعرفه اليوم.

وانظر أيضا كتاب «هربرت ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود» (١٩٧٢) وما كان له من أثر تصحيحى مطلوب، إذ كفكف من غلواء الفتنة بماركيوز الذى انجذب إليه عدد من المثقفين العرب - من خلال ترجمات دار الآداب البيروتية، غالباً - مثلما افتتنوا، فى مراحل تاريخية مختلفة، بترجمات الدار نفسها لسارتر وكولن ولسون وجيفارا ومالكولم اكس ودوبريه.

ودرس العالم الثالث هو أن العمل الأدبى بناء متعدد الطوابق، له نوافذ كثيرة لايستغرقها منهج نقدى واحد، وإنما تحتاج إلى فريق عمل من النقاد يعلن كل منهم على جانب من جوانبه، للناقد أن يكون جمالياً (زكى نجيب محمود، لطفى عبدالبديع، مصطفى ناصف، رشاد رشدى، محمود الربيعى، عبدالعزيز الدسوقى) ينظر إلى العمل الفنى على أنه فى المحل الأول تجربة لغوية وترتيب للكلمات على الصفحة ووظيفة الناقد هى تحليل هذا المركب إلى مكوناته (من أفكار ومعتقدا واتجاهات وتقنيات وصور وموسيقى إلخ..)

ومقارنتـه بغيره من الأعمال ولكن هذا لاينفى أن للعـمل ـ إلى جانب بعده الشكلى، وهو بعد أسـاسى يميـزه عن كل ماليس بفن ـ جـوانب أخرى: فلسـفيـة ونفسية واجتـماعـية وأنثروبولجـية وغيـرها. من هنا يكون فى النقد الأدبى مـجال للمنظور الفلسـفى (ورقة د. حسن حنفـى عن الفكر الفلسفى فى روايات نجيب محفـوظ، كتاب د. وفـاء إبراهيم عن محفوظ، د. رمضان بطويسى) والمنظور النفسى (د. شاكر عبدالحميد) والمنظور الاجتماعى أو السوسيولوجى (د. صبرى حافظ) والمنظور الأنثروبـولوجى (عبدالعزيز موافى فى مقالته عن محمد مستجاب) والمنظور التاريخى (د. سيد عشماوى) هذه أنساق تتعاون على إضاءة العمل الفنى من شتى جـوانبه، ولايَجُبّ بعضها بـعضا. إنما العمل الفنى أشبـه بعين النمر العسلية: ماسة كبيرة متألقة متعددة الأوجه تنبعث منها أشعة فى اتجاهات متفرقة وتحتاج إلى عدسة ضامة تجمع شمل الأشعة فى بؤرة واحدة مضيئة ونقد العالم أرضية تلتقى عليها عدة أنساق ولايغيب عنها التوجه الجمالى ولا البعد اللغوى، خاصة فى كتاباته الأخيرة.

ودرس العالم الرابع ـ وبه أختم حـديثى ـ هو أن الناقد الأدبى ينبغى ـ بل هو لايملك إلا أن يكون مهمـوماً بقضايا الفكر والاجتـماع من حوله، يقظا إلى نبض العصـر، مؤرقا بالعلاقـة بين التراث والإنتاج المعاصـر، مراجعا لتـاريخ الأفكار مسلطا عليها ضـوء العقل الناقد المتفحص، مشغولاً بالأسئلة الكونية الكبرى ـ الحق والعدل والحرية ـ التى لاتفتأ تطرح ذاتهـا على كل عصـر فى ثوب جديد صنـع العالم ذلك فى كـتبـه عن «الثقـافة والثـورة» (١٩٧٠) و«الإنسان مـوقف» (١٩٦٢)، كم بلىّ هذا الكليشـيه!) و«الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر» (١٩٨٦) وغيرها.

إلا أن من المعايير التى تقاس بها قيمة المفكر تأثيره فى معاصريه ومن جاءوا بعده.

والعالم قد ظل دائمـا، كسقراط صغـير، قلقاً مقلقاً: إنه واحـد من المفكرين البذريين Seinal الذين يلقـون بذوراً حيـة فى تربة الفكر فلا تـلبث أن تنبع وتزدهر وتستـوى على سوقها نبـاتا ناضرا يسر الناظرين أو يفهم بحسب جـودة التربة وقابليتها للتـأثر واستعدادها للإخصاب وطرح الثمار لـقد ظل محتفظا بحيويته الفكرية، وسـعة صدره لاختلاف الآراء فى كافة مـراحل تطوره: حين كان الـEnfantTerrible الذى يشاكس العقاد وطه حسين، فى عز رجولته وفقاته حين كان مسئـولاً كبيراً يجلس على قمة جهاز النشر فى الدولة، فى

شيخوخته الوقور اذ يرمق ـ بأبوة حانيةـ تجارب شعراء السبعينيات من مجتمعه الأولمبي الجليل، ثمة شيء من العالم قد دخل، على نحو أو آخر، في تكوين نقاد من طراز غالى شكرى وصبرى حافظ ورجاء النقاش وجلال العشرى وأمير اسكندر وفاروق عبدالقادر وسامى خشبة ورضوى عاشور وفريدة النقاش وسيد البحراوى وعبدالرحمن أبوعوف وإبراهيم فتحى بل ثمة شيء منه (مهما بدا ذلك غريبا) في ماهر شفيق فريد. ذلك أننا نتعلم ممن نختلف معهم بقدر ما نتعلم ممن تلقى آراؤهم هوى في نفوسنا. لقد قلب تربة عقلى، بل مخضه مخضاً ودعانى إلى إعادة التفكير في كثير من مسلماتى السابقة، وإن لم أتمكن من قبول نتائجه؛ حدد أرضية الفكر وأسلحته، وعيّن لى مكان النقاش وزمانه، ورمى في وجهى بالقفاز داعياً إلى نزل الفكر والضمائر، وهو في ذلك يشبه سلامة موسى، ثالث أركان المثلث الشامخ الذى يتكون ضلعاه الآخران من فتى عزبة الكيلو ومن فتى جرانيت أسوان.

محمود أمين العالم قيمة غنية وجميلة أيضا (لأن فيه شيئا من رومانسية الشاعر)(*) تحسن الأجيال القادمة صنعاً إن هى عكفت على دراسة كتاباته (وكثر منها متناثرا في بطون الصحف والدوريات المصرية والعربية، لم يُجمع بعد) لمحاولة استكشاف المركب الفكرى الذوقى الوجدانى الذى تصنعه، سواء أكان يناقش كتابا في الفلسفة لعبدالرحمن بدوى أم رواية لنجيب محفوظ أم مسرحية ليوسف إدريس، أم ديوانا لحلمى سالم. ، في هذه السياقات كلها مع اختلاف في الدرجة، وفي مواضع التوكيد طبعاً ستجد العقل النقدى النافذ نفسه، وحب الاستطلاع الفكرى الدائم، والذوق الجمالى المرهف، وغياب كل نرجسية أو تضخم للذات أو تحيز لا عقلانى، هذا مفكر جدير بالاحترام، وبالمحبة أيضا.

(*) للعالم ديوانان هما «أغنية إنسان» (١٩٧٠) و«قراءة لجدران زنزانة» (١٩٧٢) ليسا في تقديرى من جيد الشعر وإنما أوسطه Mediocre وقد قال الشاعر القديم إن الآلهة لاتحب التوسط في نظم القريض. إنما شعر العالم الحقيقى كامن في نثره النابض بحرارة العقيدة، ووهج الفكر، وشعاع المعرفة.

العالم والحكيم مفكراً فناناً

الدكتور أحمد عتمان(**)

يبدأ الأستـاذ محمود أمين العـالم هذه الطبعة[1] بقوله «لـقد غاب عنا توفـيق الحكيم مؤسس الأدب المسرحي في أدبنا العربي الحديث، وكاد أن يغيب كذلك الأدب المسرحي في أدبنا المعـاصر، بل كـادت أن تغيب روح المسـرح فـوق خشـبة المسـرح في بلادنا لولا قلة محدودة لـلغاية من الكُتّاب والمخرجـين والممثلين الذين لايزالون يجاهدون بجـدية وصلابة وشرف في مواجهة موجة كاسحة من التسطح والابتذال في ثقافتنا المسرحية».

ولا أجد مـثل هذه الفقـرة في كل ما كـتب عن توفيق الحكيم حـياً ومـيتاً مـن حيث الإنصاف والتوازن في الحكم على أعمال هذا العملاق الذى تطاول عليه الكثيرون.

فمحمـود أمين العالم يربط ربطاً عضوياً بين الحكيم وروح المسرح فوق خَـشبة المسرح من جهة وبين العمليـة المسرحية والبنية الثقـافية للمجتمع من جهـة أخرى. وهذا ما يتسق تماماً مع عنوان الكتاب «الحكيم مفكراً فناناً»، بل ويتسق مع شخصية مؤلف الكتاب نفسه، فهو من خيرة النماذج الأصيلة لصورة «المفكر الفنان».

تضعنا إذن العبارة الأولى في الكتـاب أمام جوهر القضية المطروحة في صـفحاته كلها من البداية للنهاية، أى ثنـائية الفكر والفن حيث يقول المؤلف بعد ذلك في مـستهل المدخل «ما أندر ما نجد أديباً عربياً، تتجانس حيـاته وفلسفته وفنه، هذا التجانس الحميم الذى نجده في توفيق الحكيم إنساناً ومفكراً وأديباً فناناً».

(*) الدكتور أحمد عتمان، رئيس قسم الدراسات الكلاسيكية، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

(1) الطبعة الثالثة. دار قضايا فكرية، للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٤.

ولكننا ما أن نمضى فى الكتاب قليلاً حتى نكتشف أن هذا التجانس ليس بهذه السلاسة، إذ يقول المؤلف فى الصفحة التالية.

«إنه صاحب رأى وموقف على رغم ما قيل عنه ـ أو ما اصطنعه هو لنفسه ـ من أنه صاحب برج عاجى، إن المفكر فى توفيق الحكيم هو جوهر الفنان فيه.

وهو مفكر أكثر مما هو فنان، ولكنه فى الحقيقة فنان أقدر وأعظم مما هو مفكر، إن فنه دائما فى خدمة فكره، ولكن فنه دائما أرقى من فكره.. إن الفنان فيه هو الذى أتاح هذا اللمعان والتآنق لفكره، على الرغم مما فى هذا الفكر أحيانا من تجريد أو سطحية أو تخلف.. سيظل الفنان فيه هو الإضافة الخلاقة الحقيقية التى أضافها إلى تراثنا العربى.

ولاينتظر المرء غير هذا الحكم على توفيق الحكيم الفنان المفكر من محمود أمين العالم المفكر الفنان الذى يناقش جميع الثنائيات فى أعمال توفيق الحكيم مثل الموروث والمكتسب، التقدمية والرجعية، الفن والحياة، الحلم والواقع، الوهم والحقيقة، الحرية والطغيان وما إلى ذلك.

فيقول مثلاً عن «عودة الروح» أول عمل روائى للحكيم إنها من أبرز أعماله، بل لعلها كانت نقطة انتقال حاسمة فى فن الرواية العربية بعد «زينب» (محمد حسين هيكل) مضموناً وبناءً وفكراً، فهى عمل روائى ذو رؤية فنية وإنسانية موحدة، فيه اقتدار تعبيرى على خلق الشخصية ذات السمة القومية وأبعادها النفسية والاجتماعية، وهى تتحرك بأحداثها الواقعية وفى قلبها رفيف رمز أكبر من مجرد عناصرها الواقعية».

فإذا كان توفيق الحكيم متأرجحاً بين الفن والفكر لصالح الطرف الأول، فإن ناقده محمود أمين العالم يميل فى هذه الأرجوحة منحازاً لصالح الفكر، فينهى كلامه عن «عودة الروح» قائلاً: «على أنى أزعم أن رؤية توفيق الحكيم لثورة ١٩١٩ فى روايته «عودة الروح» لم تكن مجرد انتساب أو امتداد لفكر محمد عبده ولطفى السيد، أو مجرد حصيلة لخبرته الفكرية والاجتماعية خلال هذه المرحلة من حياته فى مصر، وإنما كانت كذلك متأثرة برحلته إلى فرنسا عام ١٩٢٥، لا من الناحية الفنية فحسب بل من الناحية الفكرية كذلك».
ويقول عن «عصفور من الشرق» إنها «ليست رفضا لأوروبا بل هى امتداد لفكر أوروبى رجعى كان يقف ضد العلمانية والعقلانية والاشتراكية».

يصف محمود أمين العالم تعادلية الحكيم بأنها مختلة لأن «هذا التوازن المسطح نفسه كان هو الاختلال أو النقيصة فى فلسفته الفنية والاجتماعية على السواء».

وتستمر مأساة التوازن المختل بين ثنائيات توفيق الحكيم كما يشخصها محمود أمين العالم فى «شهر زاد» و«أهل الكهف»، حيث رفض الحكيم فيهما «العقلانية»، فى «شهر زاد» ينهزم العقل، وفى «أهل الكهف» ينتصر القلب. ولقد ظهرت المسرحية الأخيرة ـ كما يقول العالم ـ فى أخطر مرحلة من تاريخ مصر (أى أواسط الثلاثينيات) حيث كانت تحتاج إلى العقلانية وإلى فهم الزمن إيجابيا وفهم العقل فهماً خلاقاً ولهذا ـ كما يستنتج العالم ـ فمسرحيتا الحكيم سالفتا الذكر رجعيتان. أما فى «بيجماليون» كما يقول العالم تبقى المأساة مأساة اكتشاف التوازن بين الفن والحياة، بين الحلم والواقع. ولكن المأساة لاتكون بسبب اختلال التوازن فى اتجاه الفن وإنما فى اتجاه الحياة.

ومن أخطر القضايا التى يتعرض لها العالم بالنسبة إلى مسرح توفيق الحكيم هو ما نجده فى العبارة التالية:

«وأحب أن أؤكد منذ البداية أننا لن نجد تناقضاً بين أعماله المسرحية التى يطلق عليها المسرح الذهنى، وأعماله الفنية عامة التى تعالج القضايا الاجتماعية معالجة مباشرة. ولهذا نختلف مع بعض الكتاب.. الذين يهتمون بكتاباته الفنية الذهنية الخالصة ويهملون كتاباته الفنية الاجتماعية باعتبار أن الحكيم كتبها من قبيل الواجب الاجتماعى». هكذا يدافع العالم عن الحكيم قائلاً «إننا إذا وجدنا فى تعادليته الفلسفية جنوحاً نحو القلب أو الإيمان سنجد كذلك فى موقفه الإصلاحى الاجتماعى جنوحاً الى المهادنة للنظام القائم السائد، أى أن الحكيم يتخذ موقفاً نقدياً لايمس جوهر النظام الاجتماعى السائد».

ويرى محمود أمين العالم أن الحكيم فى مسرحية «براكسا» قد تخلى عن مفهومه التعادلى التوازنى الأثير إلى قلبه عندما سلط الضوء على فشل الحكيم المتوازن بين سلطة القوة (هيرونيموس»)، والقلب (براكساجورا ـ وليس براكساجوراس كما يرد فى ص ٩٤)، والعقل (الفيلسوف). فتتخطى هذه المسرحية «براكسا أو مشكلة الحكيم» حوارياته فى «شجرة الحكم» التى يرى فيها المشاركة فى الحكم مفسدة وأى مفسدة.

ويعترف العالم للحكيم بالعبقرية الدرامية الدفاقه فى مسرحية «السلطان الحائر» التى يعتبرها من أنضج مسرحيات الحكيم من حيث الحبكة المسرحية وتدفق الحوار الحار، كما

أنها دعوة إيجابية للديمقراطية. وإن كان العالم يفضل أن يكون جماهير الشعب ـ لا الغانية ـ هم الذين يشترون السلطان ثم يحررونه بإرادتهم.

وفى مقال نشر عام ١٩٦٥ رحب محمود أمين العالم بمسرحية «شمس النهار» وعدّها إضافة جادة لمسرحنا العربى وبداية مشرقة وساطعة لموسم ذلك العام المسرحى.

ولكم كنا نتمنى أن يتنازل العالم قليلاً عن انحيازه للقضايا الفكرية ويبذل جهداً أوفر فى تناول جوانب البناء الفنى لمسرح توفيق الحكيم وليس هناك أقدر من محمود أمين العالم على نفى أكذوبة المسرح الذهنى التى اصطنعها بعض النقاد بتشجيع من الحكيم نفسه، فالمشكلة برأينا تقع فى جانب المتلقى لا المبدع.

ومع أن كاتب هذه السطور قد انشغل كثيراً بتوفيق الحكيم وأسهم إسهاماً متواضعاً فى شرح مسرحه شكلاً ومضموناً فإننا قد وجدنا فى كتاب محمود أمين العالم ـ وفى طبعته الثالثة ـ زاداً جديداً يعيدنا إلى عالم الحكيم مرة أخرى فى سبيل إعادة النظر ومراجعة الأحكام والمحاولة الحثيثة لسبر أغوار عملاق المسرح العربى الذى هو بحق ـ كما يقول العالم ـ المؤسس الذى بغيابه غاب عنا هذا الفن الراقى. ولعل فى عودتنا لتوفيق الحكيم نسعى إلى «عودة الروح» إلى مسرحنا وجمهورنا المفقود وبمناسبة مرور مائة عام على مولده.

العالم فى عالم نجيب محفوظ

د. وفاء إبراهيم (*)

إن الاحتفال بعيد ميلاد واحـد من المفكرين هو احتفال بالعطاء الفكرى ذاته واستجلاء لجوانب منه والوقوف عند البعض منها ونصبها شمـعات فى كعكة عيد الميلاد. . وشمعاتُ مفكرنا الكبير الذى تجتمع اليوم على الاحتفال بواحدٍ من أعياد ميلاده التى ندعو له بالزيادة فى تعدادها استزادة من تيار الفكر السارى فيها ـ هى شمـعاتٌ كُثُرٌ متنوعات: فيها الفلسفة والسياسة والأدب انـعكست أضواؤها فى أعمالٍ جاءتْ بمثابة المجـالى والتجليات لفكر هذا المفكر الجليل. (**)

لايأذن لى المقام لضـيق وقته وازدحامـه بالمشاركين من أحـباء مفكرنا الكبيـر وتلامذته والمقرين بقدره والمعترفين بفضله ـ إلا بالوقوف عند مجلى واحد من مجالى وجوده الفكرى الثر فكان لابد من اخـتيار يسترشـد بما يدخل فى دائرة فهمى وتخصـصى الأكاديمى فكان فكرهُ النقـدى فى الأدب أقرب شـىء من فكره العمـيق إلى فكر الدارس الآخـذ المتلقى. . وكان ما أودعه من تأملات فى عالم نجيب مـحفوظ ـ فى الكتاب الذى يحمل العنوان نفسه ـ باعثا لى علـى النظر فى جانب الفكر النقدى الأدبى لمفكرنا الجليل. . وكم كـان اعتزازى بهذا الكتاب عظيماً لما وجدتُ من مـتعة ونفع وأنا بصدد دراستى لفكرة الوعى بالتاريخ فى أدب نجيب مـحفوظ وإنى لأسـتأذن جمـعكمُ الكريم ومفكرنا الكبـير فى أن أقدّم الأسـتاذ

(*) كلية البنات جامعة عين شمس.

(**) من دواعى فخرى واعتزازى حقاً أن أكون ضمن هذا الجمع الكريم الوفى الذى يلتقى اليوم لتكريم مفكر من الأفذاذ النابهين الذين تعتز بهم مصر وتفخر.

محمود أمـين العالم من هذا المجلى النقدى الأدبى مبرزة بعض المعالم الرئيـسة بما قدَّمه فى هذا الكتاب من رؤية نقدية أدبية:

أولاً: كلية الفكر

على الرغم من أن مفكرنا الكبـير قد نوّه إلى وجود ثلاث مراحل فى المـسيرة الفكرية لأدب نجيب محفوظ، هى المرحلـةُ التاريخية، والمرحلةُ الاجتماعية والمرحلـة الفلسفية؛ فإنه ينبِّهنا إلى أن هذا التقسيم اعتبارى تلجأ إليه لدواعى التحليل والتجزىء النظرى.. أما واقع الأمر وحقـيقته ـ لمن تجاوز ظاهر الوقـائع وسطح الأحداث ـ فهو أن هذه الأقـسام تتداخل وتنصهر فى سـبيكة واحدة يتحول التـاريخُ داخلها إلى زمانية عـامة تتجلى على صفحـتها مسيرةُ الواقع الاجتماعى بما تنطوى عليه وتستـرشد به من فكرات فلسفية.. ويؤكد أستاذُنا الجليل أن هذه الوحدة الجامـعة للتاريخ والاجتماع والفلسفـة فى منظومة واحدة داخل أدب نجيب محفوظ هى البنية الأساسية التحتية التى يتأسس عليها كلُ عمل نجيب محفوظ، وهو المدخل الواجب لعالم نجيب محفوظ.

ولعل هذا أفادنى كثيراً عندما اخترت «الباقى من الزمن ساعة» فهى رواية صنفتها على أنها تعبر عن فكرة التـاريخ أو حركة التاريخ كصيرورة ومخـاض، ولكنها فى الوقت نفسه هى رواية تتبع الموقف السياسى والاجـتماعى والأخلاقى جميعاً لأسرة مـصرية واحدة عبر ثلاثة أجيال وعلى شريحة زمنية تمتد من عام ١٩٣٦ الى عام ١٩٨٠.

ثانياً: وحدة الشكل والمضمون

وقد رأى أستاذنا الجليل أن الوحدة الفكرية للتاريخ والمجتمع والتحليل الفلسفى القائمة فى عمل نجيب محفوظ قد تمخضت عن وحدة أخرى هى ـ هذه المرة ـ من نوع فنى.. فإن مقـومات الوحـدة الفكرية كانـت وراء ذلك العمق فى تحليل وتعليل الـوقائع والشـخوص والزمان والمكان واللغـة وغير ذلك من مـقومات العـمل الفنى حتى أفـضى ذلك العمق أو التعمق إلى غيـاب الفواصل أو التمييزات النظرية بين «شكل» و«مضـمون» فى عالم نجيب محفوظ الأدبى.. فلقد أدى نجيب محفوظ إلى نسـق من علاقات «صورية» فلسفية سابحة فى الزمانية التى هى كل التاريخ الفلسفـى لكل الواقع.. وهكذا يتحول المضمونُ إلى شكل أو المادة إلى صورة.. وفى ظل هذا المضمونِ ـ الشكل تكتسب اللغةُ فى أدب نجيب محفوظ

مكانة خاصة وأهميةً كبرى فهى المرآة العاكسة لوحدة الشكل والمضمون؛ لذا فقد جاءت لغة رصينة مُحدَّدة الملامح جيدة التصوير واضحة العلاقات والدلالات، تفُصح بفُصاحها عن وحدة الشكل والمضمون فيها ومن ثم فى العمل كله. وأقرب مثال يوضح ذلك المعنى يوضحه الأستاذ محمود من خلال روايتى «بداية ونهاية» و«الثلاثية».

يقول الأستاذ محمود: إن التخطيط والمعمار الفنى نفسه بين الأحداث والشخصيات يصبح هنا أداة للتعبير عما يريد أن يقوله نجيب محفوظ: فبدلاً من أن يعبر بالسرد القصصى أو الحوار، أو التعليق أو التفسير، يعبر بالبناء، يعبر بالتركيب، يتكلم بالعلاقات، يتكلم بالمقابلة والتوازى والتناقض والالتحام والتنافر بين الأحداث والشخصيات خلال حركة توزيع الفصول المختلفة.

وفى الواقع أعطى الأستاذ محمود وصفاً تفصلياً رائعاً يكشف دينامية الشكل نتيجة حيوية المضمون وفاعلية المضمون، فهما معاً يرقصان رقصة «الفكر الجميل» فهو مثلاً فى نهاية وبداية يقول: إن التوازى بين مسلك نفيسة ومسلك حسن، والتناقض بين مسلك حسن ومسلك حسين، والنهاية الفاجعة التى ينتهى إليها كل من حسين وحسن ونفيسه يعبر بالتخطيط المعمارى عن معنى مشترك؛ إنه التفسخ والفشل والانتحار، ثمرة الطموح والدمامة والأنانية واليأس وانعدام الأب فى مجتمع متناحر لايرحم، وفى الثلاثية أقف عند وصفه البارع لتداخل الشكل بالمضمون ولكنه غير مكتمل ولا أعلم الأسباب، وأطالب أستاذنا الآن أن يبوح بها، وصفه لموقف زيارة أمينة لسيدنا الحسين وطردها من المنزل، فهو يقول إن هذا التناقض بين مسلك السيد فى بيته ومسلكه خارج البيت هذا التناقض بين مدلول زيارة أمينة الدينى، وموقف زوجها من هذه الزيارة باعتبارها تعبيراً عن تمرد على سلطانه، هذا الإحساس بالرهبة التى شملت الأسرة كلها، نتيجة لمعرفة سر الزيارة، كل هذا ـ كما ذكرت الكلام للأستاذ محمود ـ يشكل موقفا زاخراً بالمتناقضات زاخراً بالدالات المختلفة النفسية منها والاجتماعية وليس هذا بالطبع مجال تحليلها. . المهم أن البناء العام لحركة الأحداث عنصر فعال فى تفجير معانيها الأساسية.

ثالثاً: النقد

وقد لاحظ أستاذُنا الجليل أن هذا الطابع التوحيدى فى فكر وأدب نجيب محفوظ قد هيأ له أمرين:

الأول: أن يجمع الاستقطابات والتناقضات فى وحدة جمالية هى وحدة الكثرة فى

قلب الوحدة؛ وهذه الوحـدة المتكثرة أو الكثرة المتوحدة فـوق كونها مطلباً جـمالياً فى الفن تجعل خريطة العـمل الفنى واضحة المعالم، فيكون الحـاصل للعمل الفنى - من ذلك كله - جمالاً مع وضوح وعمق وبساطه.

والثانى: أن الوحـدة الجامعة للكثـرة قد هيأت جـواً يحرض التناقضات على التـفاعل الذى جاء على يد نجيب محفوظ حراً وتلقائياً وعنيـفاً وعميقاً؛ فتأتى له من ذلك قدرةٌ على نقد الواقع وتشخـيص الأدواء والإلهام بالدواء.. لذلك جاءت أعمـال نجيب كلها تعمـيقا للواقع ولم تكن تحليقـا فوقه قط.. كـما جاءت أعمـاله مواجهةً للواقع ومطاردةً واعـية له والوقوف به أمام محـاكمة النقد والقيم والتاريخ والفكر الإنسانى، لذا جـاءت أعمال نجيب محفوظ وثائق تاريخية على حركة العصر وشهادة عليه ورؤية واعية له وتنبؤاً ملهما بمستقبله القادم.. ولقد رسم الأستاذ مـحمود لوحة دقيقة التفاصـيل لهذا المعنى الذى يقصده نجيب محفوظ، فتـاريخ مصر يتصارع فيه التـراث مع الواقع الجديد، والتراث ينكشف من خلال سلطة الفرعون أو السلطة الدينية أو الحارة رمز التـقاليد وهذا كله يظهر فى الرواية التاريخية عبث الأقـدار، ثم الاجتمـاعية الثلاثيـة وزقاق المدق والحرافـيش والفلسفيـة أولاد حارتنا، والجديد ثورة وعلم، وفـن، وأيضاً حب كل ما يعـمل على التغـيير ويدخل فى صـراع ما يناقضه ويخرج المركب لهما مستقبل جديد.. هل حدث ذلك؟ أسأل الأستاذ محمود؟

على أيه حال أبان لنا أستاذنا المفكر محمود أمـين العالم القضية المحورية التى دار حولها أدب نجيب مـحفـوظ، ودار حولهـا فكر رواد النهضـة ومازال يدور حـولها الحـوار الأصالة والمعاصرة، التراث والتجـديد، الخصوصية والكونية كل ما فى الأمر أن نجـيب ناقش القضية من خلال مـضمـون فنى وشكل جمـالى يصور الأفكار وهى تتـحرك، تتصـارع، تتناقض، تتوحد، تختبر، تصمت.. تصرخ.. تتألم.. تسقط فى وهدة الكلال متسائلة أين المصير؟

ويعد هذه هى الصورة التى أجلى لنا مـعالمها أستاذنا الجليل محـمود أمين العالم وهو يسير ويغوص برشاقه وأناقه فى عالم نجيب محفوظ، وهى صورة تشكل إضافة حقيقية إلى رصيدنا الفكرى والثقافى، كما أنها تعكس فكرا عميقا دقيقا لأستاذنا الجليل. فلا نملك أمام هذا الفكر الواعى العـميق والواضح، التـعليمى والتـثقـيفى الا أن نحنى الـرءوس إجلالا وإعجابا يدفع على ألسنتنا عبارات تدعو له بطول البقاء ووفرة العطاء. إنه سميع الدعاء.

محمود، وأمين، وعالم
(شهادة شخصية)

حلمي سالم

إذا كنا نحتفل، هذا العام (١٩٩٧)، ببلوغ محمود أمين العالم عامه الخامس والسبعين، فإنما نحتفل فى حقيقة الأمر بثلاثة أرباع القرن من الحضور الحى والبصيره النابضة.

وليس محمود أمين العالم شخصية أساسية من شخصيات فكرنا العربى الحديث، فحسب، بل هو - فى رأيى - شخصية من شخصيات تاريخنا الحديث. إن التجربة الطويلة، العميقة، المتنوعة للعالم تجعل احتفاءنا به احتفاء بأنفسنا، وبما يمكن أن نقدّمه نحن المصريين من خلال أمثاله، إلى حياة مصر وتقدّمها، بل وإلى حياة البشرية وتقدمها.

ولأنى لستُ مفكراً ولا فيلسوفاً ولا ناقداً، فضلاً عن أننى أعلم أن المفكرين والفلاسفة والنقاد سوف يقومون بدورهم - فى احتفائنا به - بإضاءة الجوانب التى يختصّون بها من «لوحة» الرجل العديدة، فقد اخترتُ أن أقدّمَ شهادة شخصية عن علاقتى - كشاعر - بالرجل، كمفكر وناقد ورفيق كبير، عارضاً مشاهد ولقطات دالةً وحميمة، وربما لن تقل فائدة عن الدراسات الفكرية العميقة فى تجديد اكتشافنا لهذا الكيان البشرىّ المتوّهج.

* * *

بدأت علاقتى، بشكل شخصىّ، بمحمود أمين العالم منذ أواسط الثمانينات، لكن العلاقة غير المباشرة تسبق ذلك بسنوات.

كان ذلك فى أواسط السبعينيات، حينمـا كان وعينا قد راح ينتقل من صباه الأول إلى قذرٍ من النضج كنا قـد كوّنا رأياً فى العالم، مؤداه أن الرجل واحـد من هؤلاء النقاد الذين برزوا فى مـرحلة الخمسـينيات والسـتينيـات، منادين بالعلاقـة الوثيقـة بين الأدب والواقع الاجتماعى. وقد تبلورت هذه المناداة بصورتها الواضحة فى كتابه المشترك مع د. عبدالعظيم أنيس «فى الثقافة المصرية» (الذى صدر عـام ١٩٥٥)، وهو الكتاب الذى كانا يساجلان فيه كلاً من طه حسين وعبـاس العقاد، ويقدّمان فيه رؤاهما الفكرية والنقـدية المواجهة للتيارات التى كانت تسعى إلى عزل الأدب عن الحياة.

هكذا ترسخ لدينا ـ نحن شـباب الأدب الصاعدين ـ الاعـتقادُ، فى تلك الفـترة، بأن محمود أمين العـالم يدعو إلى «الواقعية الاشتراكية» فى صـورتها الميكانيكية الجامدة، وهى الصورة الـتى تحتم وجود «الـبطل الإيجابى» فى الأدب، أى البطل الذى يشـارك فى صنع الحياة وتقدم المجتمع. وهو بطل لا ييأس أو ينهزم، وإذا يئس أو انهزم فإن يأسه أو هزيمته ليسا سوى لحظة مؤقتة لابد أن يعقبها الانتصارُ والبُشرى.

ولقد تبدّتْ هذه «الواقـعية الاشتـراكية» فى نماذج نقدية تطالب القـصائد بالحديث عن العمـال والفلاحين، وبالدفاع عـن الجائعين والمظلومين والفـقراء، وبأن تنتهى القـصائد أو الرواياتُ نهايةً سعـيدةً مبشِّرةً بشـروق الشمس من جنح الظلام وانبلاج الفجر من عـتمات القهر والجـوع والاستغلال وفـائض القيمة. وفـوق ذلك فإن هذه النماذج النقديـة الصارمة كانت تدين احـتواءَ الأعمـال الأدبية على التشـاؤم أو الانخزال أو الاستغـراق فى «أوجاع الذات» بعيداً عن «أوجاع الناس والوطن».

فى تلك الأثناء ـ أواسط السبعينيات وأواخرها ـ لم يكن العالم موجوداً فى مصر. كان قـد رحل إلى باريس بعـد أن ضـيّق الساداتُ الخنـاقَ على المثـقفـين المصـريين الوطنيـين والتـقدميـين وهو التـضيقُ الذى بلغ ذراه بمذبحـة لجنة النظام بالاتحاد الاشـتراكى العـربى الشهيـرة عام ١٩٧٣ هذه المذبحة التى نُقل فيهـا أكثر من مائة مثقف وكـاتب وصحفى من مواقعهم الثقافية والصحفية والسياسية إلى مؤسسات الأحذية والنقل والأدوية.

لم يكن العالم موجوداً فى مـصر، ومع ذلك فقد كوّنا رأياً فيه، بحـماس الشباب من الفنانين والشعراء، الطامحين إلى تجاوز الإطار الحديدى الذى تقـدمه الواقعية الاشتراكية فى

صورتها الضيقة، التى ساقها لنا، أوسوّقها، بعضُ النقاد والسياسيين التقدميين!

حينذاك، كنا قد قرأنا «واقعية بلا ضفاف» و«ماركسية القرن العشرين» لروجيه جارودى «المفكر الفرنسى، الماركسى آنذاك» وعـرفنا أن الواقعية يمكن أن يتسع مفهـومها حتى يضم أعمال بيكاسو وكـافكا وجان جينيه والبير كامى وغـيرهم ممن لم يكن أحدهم يدخل ضمن القفص الذى تقدمـه الصيغة الحـديدية، السارية بين معظم مثقـفى اليسار فى الخمـسينيات والستينيات.

وزاد من تصلبُ ذلك الرأى الذى كـوّناه عن العالِم أننا كنا سـمعنا عن كـتاب بعنوان «أغانى الزاحفين» صـدر بعد ١٩٥٦ وهو منتخب شعرى لمجموعـة من الشعراء «المناضلين» الذين أترعوا قـصائدهم بوعيد الاسـتعمار البـغيض الذى بشّروه بالويل والثـبور على أيدى الشعوب الحرّة الثائرة، وأترعوه بوعد الشعوب بالنهضة ورحيل الظلام واندحار المعتدين.

واستقرت فى أذهاننا شائعة تؤكد أن هذا الديوان كان من تقديم محمود أمين العالم.

كما تناهى إلى أسماعنا ـ فى ذلك الوقت ـ أن العالم كتب مقالاً حاداً فى اتهام صلاح عبـدالصبـور بالحزن، والانعزال عـن آلام الواقع وآهات المطحونين بل إنه اتهـمه بتـجاهل الإنجازات الاجـتماعيـة والسياسيـة الثورية التى تحقـقها ثورة يوليـو، مطالباً إياه بإبراز دور الجمعيـات التعاونية والزراعية وإبراز بناء السد العـالى والتأميمات الاشتراكـية، وغيرها من تحولات ظاهرة.

فى الوقت نفســه، فى السنوات الأخيرة من السـبعينيـات نوّه العالم، أكثـر من مرة، بمجلات «الماستر» التى كان جيلنا قـد اتخذها وسيلة من وسائل كسر الطوق. ووصف هذه المجلات بأنها «ثورة الفقراء» وأنها «ثقافة بديلة» و«ظاهرةٌ من ظواهر المقاومة الشعبية الثقافية المصرية ضد ظلام نظام السادات».

أحببتُ الرجل، على الرغم من الأعتقاد المسبق لدىَ بأنه من دعاة مطابقة الشعر للواقع مطابقةً حرفيةً.

وفى عام ١٩٨٠ حدث أن عافرتُ ـ أنا وصديقى الشاعر جمال القصاص ـ بالسفر إلى النمسا، أملاً فى الوصـول الى باريس الحلم الجميل وفى فيينا تعـقّد الأمر، حتى اضطررنا

إلى أن نستعين - تليفونياً وتلغرافياً - بمحمود أمين العالم فى باريس، طالبين منه أن يرسلَ إلينا دعوتين لزيارة فرنسا، لتسهيل حصولنا على تأشيرة إلى باريس من السفارة المصرية بفيينا. ولم يتوان الرجلُ ولكنّ حينما وصلتنا الدعوتان (فى القاهرة، بعد انتهاء شهرنا المحددّ فى فيينا) كنتُ قد غيّرتُ وجهتى، وقررّتُ السفر إلى بيروت. وسافر بالفعل جمال القصاص إلى باريس، وقد عاونه العالم هناك معاونات عديدة.

***

بعد عودتى من بيروت بعامين تقريباً - أى فى عام ١٩٨٥- كتبتُ مقالاً، لا أذكر موضوعه أو موضعه الآن، ما أذكره فقط هو أننى تسرّعتُ فيه وكتبتُ ما معناه أن محمود أمين العالم هاجم صلاح عبدالصبور فى الستينيات بسبب «أنه حزين» وطالبه بأن يكتب عن الجمعيات الزراعية وعن بناء السد العالى والتأميمات.

كان العالم قد عاد إلى مصر عام ١٩٨٥ تقريباً مستأنفاً دوره الريادى فى قيادة الثقافة المصرية المعاصرة: وكنا قد بدأنا نتقارب تقارب الآباء والأبناء. أعطيتُه ديوانى «الأبيض المتوسط»، وبدأنا نلتقى به لقاءات شبه منتظمة - أنا وحسن طلب - نقرأ عليه آخر القصائد، ونستمتع الى تعليقاته وتوجيهاته وانطباعاته القيّمة.

بغتة، فوجئ الرجل بالرأى الذى تسرّعتُ فى إلصاقه به، فكتب فى «الأهالى» مقالاً يأسف فيه - وهو متألمٌ بحق - على أن يتسرّع شابٌ مجتهدٌ مثلى (فى رأيه طبعاً) فى إلصاق هذه التهم الجزافية به، وطالبنى بتدقيق مصادرى فى نقل الآراء عن الآخرين. بل إنه طالبنى بأن أبرز المصدر المحدد الذى أخذتُ عنه قوله إن على عبد الصبور أن يكتب عن الجمعيات التعاونية والتأميم والسدّ. وأشار إلى مقال له كتبه فى «المصوّر» حوالى عام ١٩٦٦ يتعرض فيه لشعر صلاح عبدالصبور، ولم يفعل فيه سوى أنه عرض لنزعة الحزن المفرطة عند عبدالصبور، التى تصل أحيانا إلى نوع من الحزن التجريدى أو الوجودى وهو ما يقارب حدود اليأس أو الإحباط. . أحسست بالحرج والخجل الشديديْن، لأنه لم يكن لدىّ مصدر موثوق به فى هذا الشأن، فلم يقل العالم هذا الكلام - حرفيًا - فى أى مكان.

صحيح أنه رائدٌ من روّاد الرؤية الاجتماعية والسياسية فى تقدير الفن، لكن نصَّ مثلِ هذا الرأى لم يقله تحديداً.

وهكذا صرتُ أتحيّن فرصةَ ملائمة لكى أعتذر له، أو استدرك هذا التسرُّع المعيبَ.

وجاءت هذه الفرصة، حينما قررتْ مجلة «أدب ونقد» (التى عملتُ بها فيما بعد) أن تجرى حواراً مع محمود أمين العالم، بمناسبة عودته إلى أرض مصر، بعد غياب اضطلعت أنا بإجراء الحوار، ونُشر بالفعل فى عام ١٩٨٦. وقد عمدتُ إلى تصدير الحوار بسطورٍ ضررويةٍ تقول:

«حينما كلفتّنى «أدب ونقد» بإجراء حوار حول النقد والأدب مع الأستاذ محمود أمين العالم لقى هذا التكليف هوىً فى نفسى، لأسباب عديدة:

منها أن الأستاذ العالم قيمةٌ فكريةٌ مصرية وعربية كبيرة، يصبح الحوار معها مناسبة لإثراء عقل وروح إمكانية شابة مثلى.

ومنها «أن الأستاذ العالم لم يتفق له، منذ عودته إلى مصر، أن قدم رؤاه الأخيرة فى النقد و الأدب بشكل متكامل مكتوب ومقروء - إذا استثنينا مقدمته المهمة لكتابه «ثلاثية الرفض والهزيمة» - يتجاوز إسهاماته فى الندوات الأدبية بالتعليق النقدى. وخاصة أن أغلب ما كتبه الأستاذ العالم من نظرات نقدية وجمالية - فى فترة غيابه - كان ينشر فى مجلات ومنابر بعضها لايدخل مصر، وبعضها الآخر يدخل بشكل ضئيل، حتى أصبحتْ الحاجة ماسة، فى السنوات الأخيرة هذه، إلى الإصغاء إلى حديث وافٍ من عقل الرجل.

ومنها أن الأستاذ العالم من أكثر المتحمسين الصادقين لتجربة الأدب الشاب الجديد فى مصر، والراغبين فى التعرف الحار عليها والاقتراب الحميم منها. ومن هنا فإن الحوار معه يصبح تطلباً ضرورياً لجيل المبدعين والشعراء الجدد.

على أن السببَ الأخصَّ - بعد كل ذلك - هو أننى وجدتُ فى إجراء هذا الحوار فرصة أهديتْ إلىّ لإصلاح ما أفسده «طول لسانى» من قبل مع الأستاذ العالم، حينما «قوَّلتُه» نصاً لم يقله بالضبط، فى مجال الحديث عن بروز الاتجاه «الأيديولوجى» فى النقد المصرى بالخمسينيات والستينيات، وذلك فى حوار مجلة «الكرمل» مع الشعراء المصريين الجدد.

وعلى الرغم من أن جوهر فكرتى فى ذلك الموضع كان - إلى حدٍّما - صحيحاً، فإن صياغتها الجادة، التى نسبتْ إليه مقولةً محددةً (أوضح هو فى مقال «بالأهالى» أنه لم يقلها

بنصها تحديداً) كانت على الأقل ضرباً من مجافاة اللياقة فى التحاور مع آبائنا المفكرين.

ولهذا، فسوف يكون من جوانب هذا الحوار استجلاء هذه المسألة بدقةٍ ووضوحٍ حتى نتبين حقيقة ما قاله الرجل وما يقوله، دون تطاولٍ عليه أو افتراء».

* * *

فى ذلك الحين، لم تكن الطبعةُ الثالثةُ من كتاب «فى الثقافة المصرية» قد صدرت بعد. (دار الثقافة الجديدة - ١٩٨٩) هذه الطبعة التى احتوتْ على مقدمة بالغة الحيوية والخطورة، أوضح فيها العالم (ود. عبدالعظيم أنيس) أن «بعض الذين يتهمون رؤيتنا الاجتماعية بهذا الاتهام الآلى الميكانيكى يصدرون عن موقفين: موقف يرى فى الأدب قيمة قائمة بذاتها منبتّةً ومنفصلةً عن الحياة، هى ثمرةُ إبداع الأديب وحده، ولهذا لايجوز أن نفتش فيها عن دلالة غير دلالتها الجمالية الخاصة، وهو ما ننكره تماماً. . وموقف آخر يرفض الدلالة الاجتماعية للأدب، ويقول بالدلالة الإنسانية أو الكونية العامة، وفى تقديرنا أن كلٌ دلالة إنسانية أو كونية عامة تتضمن دلالة اجتماعية بمستوى أو آخر دون أن يتعارض هذا أو يطمس دلالتها الإنسانية أو الكونية».

ثم يوضحّ الرجل أن هناك نقداً آخر للكتاب تلخص فى أنه أهم بدراسة الدالة الاجتماعية للمضمون الأدبى، للشكل أو الصياغة. «وهذا نقدٌ صحيحٌ بغير شك، وإن كانت رؤيتنا للدلالة الاجتماعية للأدب عامة تتضمن الدلالة الاجتماعية بل التاريخية للأدب من حيث صياغته ومضمونه، وخاصة للعلاقة العضوية الحتمية بينهما».

على أن دراسة الدلالة الاجتماعية والتطور التاريخى للإشكال الأدبية - يؤكد العالم - دراسة مستحدثةٌ، ولا يختلف معها من حيث المبدأ، بل يعدّها امتداداً لما قلنا به، ومجالاً ينبغى معالجته.

* * *

ولعله من المفيد - فى سياقنا هذا - أن نطلع على ذلك الحوار الذى يلقى أضواء كاشفة عديدة على تحولات الرجل: الفكرية والنقدية. وهذا هو نص الحوار، بغير مقدمته التى أوردتها منذ قليل:

* أستاذ محمود، أعتقد من المناسب أن نبدأ جوارنا فى النقد والأدب بتقدمةٍ - ولو عاجلة - حول الثقافة المصرية بعامة.. وثقافة العقود الثلاثة الأخيرية بخاصة.

إن هذه المقدمة العامة ستشكل إطاراً ضرورياً نتلقى من خلاله آراءك النقدية والأدبية فى سياق فكرى ثقافى أشمل. ومن هنا، فأرجو أن تعطى لنا مقارنة، عامة حول الثقافة المصرية بين العقود الثلاثة: الستينيات والسبعينيات والثمانينات. ماهى المشتركات والفوارق فى الواقع الثقافى لكل عقد وبخاصة من الناحية الأدبية والإبداعية؟ وكيف نضع أيدينا على، الثابت والمتغير فى تحولات ثقافة وإبداع هذه العقود الثلاثة؟

- أظن أنه ينبغى أن نحدد - فى البداية - ما المقصود بالثقافة.

فالثقافة - كما نعرف - جزء من الأيديولوجية العامة للمجتمع، كما نعرف أن أيديولوجية مجتمع من المجتمعات ليست واحدة. فهناك الأيديولوجية التى تعبّر عن الطبقة - أو تحالف الطبقات - السائدة. وهناك الأيديولوجية التى تعبر عن الطبقات المسودة، التى تسعى هى الأخرى للسيادة وتصارع الأيديولوجية السائدة من أجل هذا الهدف.

على أنه سيظل تبسيطا مخلاً أن نختصر للحركة الأيديولوجية فى مجتمع - مثل مجتمعنا - إلى مجرد ثقافتين سائدة ومسودة إذ إن هناك داخل هذا التعميم الراسخ اختلافات وتمايزات وصراعات عديدة، حتى فى داخل ثقافة الطبقات المسودة. حديثنا عن ثقافة سائدة وثقافة مسودة هو- إذن - من قبيل الرؤية التخطيطية العامة، التى لاينبغى أن تغفل ما فى داخل كل ظاهرة من تمايز وتنوع وتباين هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، فبالأمكان - فيما أرى - أن نخرج مقولة، الثابت والمتغير، من جمودها البنائى المعتاد، ذلك أن هناك «ثابتا» هو «متغير» من حيث إنه ثابت، وأن هناك «متغيرا» هو «ثابت» من حيث إنه متغير فى أن بعض ثوابت الستينيات. مثلاً لم تكن سوى ثابت متغير، تتغير دلالاتها ووظيفتها فى المرحلة الأخيرة، وما قد نراه حالياً من متغيرات، يمتد بجذوره فيما سبق بحيث يمكننا أن نصفه بنوع من «الثبات».

على أننا لو تأملنا الأمر قليلاً. سنجد أن ثقافة الستينيات اتسمت بدلالة عامة مرتبطة - على الأقل - بالبنية العامة التى كان المجتمع المصرى يتحرك فى إطارها فى ذلك الوقت:

كان التوجه البارز هو التـوجه المعادى للاستعمار والرجعيـة العربية، والمعادى ـ ولو بدرجة محدودة ـ لقوى التخلف والاستغلال كان توجها تصـميميا والرؤية تنحو للعلمانية والعلمية كان توجها نحو الفكر التخطيطى وغيره من توجهات.

كان ذلك كله هو توجه للبنيـة العامة للمجتمع المصرى فى السـتينيات، على الرغم مما كان يشـوبه من فكر قومى، كان ينقصـه النظر العلمى على كثرة حـديثه عن العلم وأنا هنا أفرق بين «الفكر القومى» وبين الحركة القومية.

للحركة القومية التى تسعى للتحرير والتقدم الاجتماعى والوحدة العربية هى ـ فى رأيى ـ مختلفة عن الفكر القومى الذى يعرقل الحركة القومـية بما يشوبه من النظر إلى القضية القومية بمفهوم أقرب إلى العاطفـية والانفعالية، وبتصور ثبوتى سلفى ـ أحـيانا ـ يغفل رؤية تفاصيل الواقع والفروقات الاجتماعية.

هذه الرؤية القومـية (لمفهـوم الفكر القومى لا لمفـهوم للحركـة القوميـة) شابت، إذن للثقـافة المصرية الرسـمية خـاصة على الرغم من الطابع العام المعـادى للاستعـمار والمرتبط بالحركة القومـية فى إطارها التقدمى وكان ذلك فى الواقع يعد من التجـديد الاجتماعى فى الفكر والثقافة وفى التوجهات الأساسـية وكان يلقى بظله على الصراعات والتناقضات التى تتحرك دخل البنية الثقـافية لثورة يوليو، فى الستينيات، وتجسـد فى الصراعات الكبيرة بين تيارات عـديدة لعلنا نذكر، مثـلا الحديث عن اشتراكـية عربيـة أو طريق عربى للاشتراكـية والحديث عن وحدة عربية شاملة كاملة أو تتحقق بمراحل تراعى الخصائص المحلية لكل بلد عربى والحديث عن العلاقة بين الثورة الاشتراكية والثورة القومية الوطنية.

كل ذلك كان يعتمل داخل البيئة السياسيـة ـ الثقافية الرسمية وعلى الجانب الآخر كان هناك المجتمع نفسه، فى المجتمع كان هناك نوعان من الاختلاف عن السلطة الرسمية:

الأول: هو الاتجاه الرجعـى المعادى للصبغة القـومية التقـدمية العلميـة (إلى حد ما)، والمعادية للرأسمـالية، هذا الاتجاه كان يؤمن بالتنمية الرأسـمالية وبالتحالف مع الاسـتعمار وبمناهضة التـحالف مع القوى الثورية. وكـان بخار تنفس ـ أو سخونة ـ ثقـافة هذا الاتجاه يصل إلى السلطة نفسها متجسدا أو كامنا فى هذا الموقع أو ذاك من مؤسسات وأجهزة.

الثانى: هو اتجاه القوى الديمقراطية الأكثر تجذيرا وتعميقا وراديكالية من الفلسفة الرسمية وكان الصراع بين هذه القوى وبين السلطة كثيراً ما يعبر عن نفسه تعبيرات أدبية، لعلنا نذكر وقف مسرحية العرضحالجى لميخائيل رومان ومصادرة تلك للرائحة لصُنع الله إبراهيم وغيرهما عن مصادرات ومنع.

على أن ما أريد أن أقوله بالتحديد أنه على الرغم من كل هذه المصادرات والمصادمات (وكان بعضها واضحا عنيفا) فإن الحقيقة الأوسع هى أن هذه الكتابات أو التيارات الثقافية التى كانت تتعارض مع السلطة الثقافية (والسياسية) الرسمية إنما كانت تتحرك فى الإطار العام الثقافى للسائد فى المجتمع فى ذلك الوقت اتجاه الثقافة المعادية للاستعمار والتخلف الساعية إلى التقدم على الرغم من اختلاف المناهج والأساليب حيث «الرسمية» أقل ديمقراطية وراديكالية من الاتجاه التقدمى الداعى لمزيد من تجذير الديمقراطية سياسيا واجتماعيا.

كانت الأرضية الأعم للظاهرة واحدة، حيث الغلبة - سواء فى الجانب الرسمى أم فى الجانب الراديكالى - كانت للثقافة الوطنية التقدمية المعادية للاستعمار والصهيونية والرجعية. هذه هى السمة الأساسية التى كانت تتميز بها ثقافة الستينيات.

وفى أعتقادى أن هذه السمة قد ساعدت على إبراز ونضوح الإبداع فى السينما والمسرح والشعر والقصة والرواية، وغير ذلك من مجالات الأدب والفنون. والغريب أن صور الإبداع فى ذلك الوقت كانت - بسبب ذلك الطابع الوطنى الديمقراطى «النسبى» للثقافة المصرية - تمتلئ بانتقاد السلطة على الرغم من كون هذه الصور من الإبداع جزءاً من تلك الثقافة الرسمية فى النهاية (ولعلنا فى غنى عن ضرب الأمثلة العديدة) لكنه كان نقدا داخل إطار الأيديولوجية العامة المعادية للاستعمار الساعية إلى التقدم.

فض الاشتباك الثقافى

إذا انتقلنا إلى السبعينيات سنجد عكس ما تقدم.

نجد الثقافة والأيديولوجية السائدة مرتبطة بالطبقة السائدة وبتوجهاتها السياسية والوطنية والاجتماعية، أى مرتبطة بتوجه الانفتاح الاقتصادى وبالتحالف مع الإمبريالية العالمية وخاصة الأمريكية وبالتصالح مع أعدى أعداء أمتنا الصهيونية ولجد ضرب كل - أو معظم -

الأساس الرئيس للمنجزات ذات الطابع التقدمى المعادى للاستعمار المتطلع للتقدم الاقتصادى والاجتماعى. ونجد محاولة إحلال لكل القوى والتأثيرات الأجنبية - عبر بوابة الانفتاح - فى مجتمعنا لنفقد الهامش الواسع من الاستقلال الذى حققته مرحلة الستينيات.

تنعكس كل هذه التوجهات على الأدب الرسمى والثقافة الرسمية لتصبح ثقافة تغيب الحقائق التاريخية والواقعية، ثقافة تصفية المفاهيم المعادية للاستعمار عبر تزييف حقيقة مفاهيم السلام التى كانت سائدة قبلا وعبر تزييف حقيقة الصهيونية (حيث تتحول إسرائيل إلى مجرد جارة) وحقيقة الاستعمار (حيث تتحول أمريكا إلى مجرد دولة كبيرة).

لابد، إذن فى هذا التوجه من محاولة إعادة تشكيل وهيكلة البنية الأيديولوجية والثقافية فى المجتمع بما يتفق مع سياسة الاندماج فى المشروع الأمريكى الصهيونى فى المنطقة.

وهكذا كرست الثقافة والإعلام والتليفزيون والصحافة لهذه التوجهات الجديدة. مع ما صاحب ذلك من رواج بعض التيارات السلفية ذات الطابع الدينى، التى تغذيها السلطة وتمولها بالمال وتدعمها بالمنابر الإدارية والتنظيمية والثقافية لضرب التيارات الفكرية الراديكالية التى انتقلت - بدورها - من لقائها بالسلطة ذلك «اللقاء - المتعارض - إن صحت العبارة - الذى كان متحققا فى الستينيات، لتصبح العلاقة علاقة تعارض واضح.

هذه العلاقة الجديدة، «التعارض» جعلت ثقافة مرحلة السبعينيات والثمانينيات متميزة تميزاً شديداً إذ حدث نوع من «البلورة» والاستقطاب والتباين عن ثقافة السلطة لتصبح هناك بوضوح لا اشتباك فيه ثقافة وطنية ديمقراطية تقدمية، وثقافة السلطة التى تسعى إلى إعادة إنتاج ايديولوجية ذات طابع رجعى، تعيد - بدورها - إنتاج البنية الاقتصادية الاجتماعية السياسية. ثقافة تمثل الركيزة العقلية للبنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية المطلوبة. هكذا انتقلت الثقافة المعادية للاستعمار، الديمقراطية، الراديكالية إلى قاع بنية المجتمع وانفصلت عن الإطار الثقافى والأيديولوجى للسلطة الرسمية.

لقد تم، فض الاشتباك الثقافى - الفكرى، لتصبح الثقافة التقدمية هى ثقافة المعارضة، بوضوح وتحدد. بل إن هذه الثقافة - ونتيجة لوضعها الجديد المتفارق لا المندمج - قد تجذرت وتعمقت فى هذين العقدين - السبعينيات والثمانينيات - عن ذى قبل.

وقد أخذ هذا التجذر أشكالا عديدة مختلفة:

بعضهـا أخذ شكل جهارة العداء للـثقافة الرسمـية، بعضها اكـتفى بمواقف أقرب الى الحيادية، والحيـادية صورة من صور جيل الاختلاف السلبى، بعضـها شطح بعيدأعن الواقع وبعضها حاول أن يعـبر عن تجذره لا باختلافه الفكرى بل ـ كذلك ـ باختلافـه التعبيرى فى أساليب وأدوات التعبير، معتبرا أن هذا الاختلاف فى الأساليب التعبيرية هو شكل أرقى من أشكال الرفض والتباين.

وفى اعتقادى أن حدة المعارضة وازدياد التجذر، فى السبعينيات والثمانينات، قد ساعدا على تنمية أعـمق فى الأدب فى الرواية والقصة وإلى حد ما فى الـشعر على الرغم من قلة المبدعين من الشـعراء. وقد تجسد ذلك فى القصـة مثلاً من خلال حدة التعـبير وحده رؤية الأشياء وفى الرواية، مثـلا من خلال رؤية أكثر عمقا وتعـبير صياغى أكثر رقـة وأكثر قدرة على تصوير عمق الرؤية والحس المتميز من الثقافة الرسمية. المحنة ومكابدتها وتجربة التعبير عنها، جعل عملية الكتابة الفنية تتم، بحدّ السكين كما يقولون.

أيديولوجيا تغطية الانهيار

* الجزء الأخيـر من تحليلك السابق يعنى أنك مستـبشر بوضع وتطور الثقـافة الوطنية الديمقراطـية، وهنا نكون قد انتقلنا إلى سـؤالنا التالى، الذى يستفـسر عن حقيـقة الدعوة الصارخة فى سمائنا المصرية «والعربية» حول، أزمة الثـقافة العربية. فهل ثمة أزمة حقا فى الثقافة العربية؟ وأين موطنها بالتحديد هل هو فى الثـقافة الوطنية الديمقراطية أو فى الثقافة الرسـميـة؟ بصـيغـة أخرى، أسمح لى أن أعـيد عليك السـؤال الذى عنونت به إحـدى دراساتك: أزمة ثقافة أو أزمة حكم؟

ـ لاشك فى أن هناك أزمة ثقـافة، لكنها أزمـة ثقافة رسـمية، فـفى تقديرى، أن كل الأنظمة والحكومات العربيـة، وفى مصر خاصة قد فقـدت مصداقيتها كقـيادة وكسلطة أمام الجماهير، أى فقدت قدرتها على أن تحقق المثل العليا للثورة العربية، وصارت تكرس وتعيد إنتاج الأزمة الاجتـماعية البنيوية فى مجتـمعاتها: أزمة الإنتاج أزمة التـصنيع، أزمة التنمية أزمة الديمقراطية أزمة التقدم....! وبناء على ذلك فقد فقـدت مصداقيتها كقيادة وكسلطة حكم للخروج من هذه الأزمات وليس ذلك راجعا إلى «عجزها» عن إنجاز هذه المثل ـ كما

يروج البعض بحسن نية أو بسوء نية ـ بل راجع إلى عدم الرغبة فى الخروج من هذه الأزمة.

القول «بعجز» الأنظمة هو ـ فى حقيقته ـ دفاعا عنها لأنه يعنى أنها راغبة فى تخطى الأزمة لكنها غير قادرة على ذلك. الحقيقة انها غير راغبة لأن وضع «الأزمة» انسب لها تماماً بل إن الأزمة نفسها قد غدت إثراءً لبعض الفئات: فبفضل الأزمة تتخلق فئات غنية، وتتخلق ثروات وبفضل الأزمة لاتزال هذه الأنظمة نفسها باقية.

ذلك أن الخروج من الأزمة يعنى ـ بالضرورة ـ أن نحقق تنمية عاجلة وأن نقيم اقتصاداً مخططاً. اذن فإن الخروج من الأزمة سيكون على حساب القطاعات الرأسمالية. ، التى أصبحت تهيمن على البنية السياسية والاقتصادية، لكن حينما نضرب التخطيط الاقتصادى ونضرب القطاع العام ونقيم المجتمع على أساس قوانين السوق الرأسمالى، ستستفيد هذه القطاعات وتتعمق الأزمة فى آن. ولهذا فهى ليست أزمة «عجز» عن الخروج من الأزمة، هى أزمة انظمة غير مؤهله لا بنياتها ولا بمصالحها، للخروج من هذه الأزمة.

على أن هذه الأنظمة تسعى إلى إخفاء فقدها لمصداقيتها بالستار الأيديولوجى. فتارة تبرز الأيدولوجية القومية ونكرر الحديث عن أمة واحدة ذات رسالة خالدة. وتارة تغرق فى الحديث عن تمايزات وخصوصيات الحضارة العربية المتفردة، وعن استقلالنا الذاتى وهويتنا التاريخية فى مقابل الغرب، بينما دعاة هذا الحديث المكرور غارقون حتى أذانهم فى التكنيك والاستهلاك الغربى. وتارة بالحديث عن تفرد حضارى إقليمى، شوفينى. هذه هى أيديولوجيا انعدام المصداقية. ولهذه الأيديولوجيا كتابها ودعاتها ومنظروها، الذين يحاولون تقديم أيديولوجيا ثقافية فى مختلف المجالات: سواء فى الأدب والفن أم فى الثقافة أم فى الفكر الاجتماعى والسياسى منظومة من المفاهيم تسعى لتغطية انعدام المصداقية. فى هذا الغطاء تلعب الأبواق دوراً حاسماً، فيزداد الاهتمام بالصحافة والإعلام، ولنتأمل كم الملايين الذى ينفق على الأعلام فى البلاد العربية سواء داخل هذه البلاد، أم عبر أبواقها خارج حدودها الجغرافية. التوجه فى كل هذه الأغطية الأيديولوجية هو: إدخال الناس فى تغريب شامل وغربة فكرية، وتكوين وعى زائف وتقديم بدائل: بدائل وعى ومعرفة وإبداع وفكر وفن. على أنها، فى الحقيقة، بدائل مزيفة وسقيمة ووهمية: فمن كتابهم النابغ؟ ومن قصاصهم النابه؟ ومن مفكرهم المكين؟ ومن مبدعهم المرموق؟.

لا أحد. عدا بعض الكتابات ـ فى أحسن الأحوال ـ التى لاتخرج عن البوح الذاتى، الذى لايبصر قوانين حركة الواقع الصحيحة، ليعبر عنها بشمول الرؤية وعمق البصيرة المدركة. وهكذا نجد أن الثقافة المعبرة عن أيديولوجية السلطة السائدة ثقافة فاشلة وزائفة، وعاجزة عن أن تغطى ـ حتى ـ سوءات هذه الأنظمة التى فقدت مصداقية حكمها لشعوبها.

الوصفى والجدلى

نصل الآن إلى قضية النقد. وأنت علم على النقد التقدمى المصرى والعربى، فهل تشرح لنا ما أسس النظر الماركسى إلى الظاهرة الأدبية؟

ـ أسس النظر الماركسى إلى الظاهرة الأدبية، هى نفسها أسس النظر الماركسى لأية ظاهرة، مع الاعتداد بالفوارق بين الظواهر المتنوعة. إن أية ظاهرة لها قوانينها الخاصة، وقوانين أية ظاهرة فى الوقت نفسه، ليست حركة ثابتة، بل هى قوانين متحركة، لأن كل ظاهرة هى متحركة. ويرجع ذلك إلى أن أية ظاهرة ليست معزولة عن إطارها الجغرافى والتاريخى، الأفقى والعمودى، كل ظاهرة لها علاقاتها المرتبطة: فلها، أولاً: كيانها الذاتى، ولها. ثانياً. على الرغم من ذاتية تكوينها ومقوماتها الداخلية، علائقها الأفقية وعلائقها العمودية. وهكذا، فإن إدراك الظاهرة ينبغى أن يتم فى هذا النحو: من حيث هى هى، ومن حيث إنها ليست غيرها، ومن حيث إنها فى علاقة مع غيرها بدون هذا النحو لايمكن. فى اعتقادى، إدراك ظاهرية الظاهرة علميا.

ولهذا فإننى اعتبر أن الماركسية هى العلم، وبالذات هى علم، المحسوس العينى، لا علم المجرد. على أن ذلك النحو من إدراك الظاهرة سوف يجعلك تكتشف المجرد فى ـ أو عبر ـ العينى، حيث إنك ترى إلى الشىء فى ذاته، وفى ماهو ليس بذاته، وفى علاقته بغيره. الظاهرة، إذن، ليست ثابتة سكونية، بل علائقية متحركة.

هذا هو فى رأيى النهج العلمى السليم لإدراك الظاهرة بعامة، ولإدراك الظاهرة الأدبية بخاصة. أن تكتشف الظاهرة بقوانين وبعناصر الظاهرة، لا أن تفرض عليها من خارج معيارا ومقياسا، لأن مثل هذا الغرض يجافى الفكر المادى الجدلى.

إن معنى مادية الفكر هو الاعتداد بقوانين الظاهرة الذاتية، لا أكثر ولا أقل، أى

الاعتـداد باستـقلال الظاهرة (النسـبى). وهو الاعتداد بـأن هناك ظاهرة مستـقلة عن وعى الإنسان ولهـا قوانينها الخـاصة، ولهذا فـإن الذين يفرضون على الـفكر مقاييس مـعينة من خارجه ـ حـتى باسم الماركسيةـ هم مثـاليون، لأن جوهر المثالية هو الـقول بأن الفكر سابق على المادة.

البـعض يرون «العلم» بشكل «وصـفى» فالعلم ـ عنـدهم ـ هو أن تصف التضـاريس الخارجية للشىء أو الظاهرة، وهذا فى الحقيقة ليس بعلم، لأنه يرى العلم فى لحظة سكونية وصفيـة، ناسيا علاقاته المتفـاعلة المتحركة. ومن هنا، فإننـى أرى أن النظرة العلمية للأدب والفن هى النظرة الجدلية، التى تنظر إلى الفن والأدب مسـتلهمة المنهج الماركسى، الذى هو ـ فى حقيقة الأمر ـ مرادف للمنهج العلمى.

النظر إلى الظاهرة فـى بُعدها الذاتى، فـى بُعدها العـلائقى، فى بعـدها التـاريخى، وبالطبع، فإن أدوات المنهج تختلف باختلاف الظواهر، فمثلما هناك ذاتيات أو خصوصيات للظواهر، فهناك ـ كذلك ـ ذاتيات وخصوصيات فى تناول هذه الظواهر معرفيا.

وبالطبع، فنحن لايمكن أن نطبق هذا المنهج العلمى بشكل حرفى على جسم إنسانى، مثلما نطبقـه ـ بالضبط على قصيدة، أو على قصـة حب. ذلك أن لكل موضوع وسائله، على الرغم من المبادئ العامة للمنهج كمنطلق. وإذا كـان لكل موضوع وسائله، فإننا بذلك ننتقل من المنهج إلى الوسائل الإجرائية لتحقيق المنهج وممارسته الملموسة. وهذا المنهج (الذى أميل إلى تسميته: المنهج الجدلى) يتـميزـ بهذه الرؤية المتفاعلة للظواهرـ عن المناهج الأخرى (الوصفية، أو التحليلية أو البنيوية، أو البيئية الاجـتماعية الجزئية) برؤيته للظاهرة فى ذاتيتها وحركتها الداخلية، وفى علائقـها، وفى تاريخيتها بين الظواهر. هذه هى الرؤية التى أراها صحيحة، لأنها متكاملة ومتحركة.

كنت «شكليـا»

* أنت تحدثت عن العناصر الثلاثة المتجادلة فى إدراك الظاهرة (الأدبية كمثال): إدراك الظاهرة فى ذاتها. إدراك الظاهرة فى علائقها إدراك الظاهرة فى تاريخيتها.

هل يمكن أن ترصـد أن هناك اتجـاهات نقـدية أخذت بواحـد من هذه العناصـر دون

العنصرين الآخرين؟ فتم التركيز ـ مثلا ـ على الظاهرة فى علائقها الاجتماعية والسياسية، على حساب كل من بُعد «ذاتها» وبُعد تاريخيتها. . أول على العكس؟

ـ لننظر نظرة تاريخية ونسبية.

فى تقديرى أن هذه الرؤية الجدلية قد بدأت منذ وقت مبكر، وإن لم تتكامل بعد بشكل بارز. على أنه كانت هناك محاولات إرهاصية مع بذور الفكر العلمى الجنينية القادمة مع فرح أنطون وشبلى شميل فى بدايات للقرن العشرين.

وسنجد بعض هذا المنهج فى كثير من عمل طه حسين فى الأدب وخارج الأدب (ولعلنا نذكر الرؤية الوضعية والموضوعية والتاريخية التى صدرت عنها كتب مثل: على وبنوه، والفتنة الكبرى (وكذلك نجد بعضه عند العقاد (ولعلنا نذكر كتابه المهم، شعراء مصر وبيئاتهم فى الجيل الماضى، وإن شابه أن فهم البيئة عنده كان فهما ضيقا).

وإذا تابعنا الظاهرة فى تطورها، سنجد أنها كانت تتنامى وتتطور بتطور الواقع الثقافى والاجتماعى، على الرغم من حقيقة أن هذه الرؤية الجدلية ـ على بساطتها الشديدة ـ كانت شديدة الصعوبة فى ممارستها التى ترتبط ـ بدورها ـ بتطور الواقع الثقافى والاجتماعى.

ولقد شهدت حركة الفكر النقدى نموا ملحوظا فى مصر حينما تم الخروج من الرؤية البلاغية اللفظية الجزئية والموضعية إلى الرؤية الأفسح والأرحب (مدرسة الديوان، وما اتسمت به بعض كتابات العقاد من حس اجتماعى وإن كان محدودا، لكنه يرتبط فى الوقت نفسه بحس بلاغى موظف).

فى مرحلة الخمسينيات، التى ازدهر فيها الأخذ بالجانب الأيديولوجى الذى يشير إليه سؤالك، سنجد كثيرا من المحاولات شبه المتكاملة، التى نرى الرؤية الموضعية مع الرؤية الموضوعية مع الرؤية التاريخية، على أن هذه المحاولات قد غلب عليها ـ فى بعض الأحيان ـ جانب دون جانب.

وكان الجانب الغالب هو الجانب الاجتماعى، بحيث إنه كان من النادر أن تجد تغلب الجانب الوصفى، على الرغم من أننى اتهمت مرة بأننى «شكلى».

صدرت آنذاك، مجموعة قصصية لكوكبة متنوعة من القصاصين، كتب لها الدكتور طه حسين مقدمتها . وكتبت أنا تعليقا على الكتاب والمقدمة، نوّهت فيه إلى ضرورة الانتباه

إلى الصياغات الفنية للقصص، فاتهمني البعض بأنني شكلي! وكشفتُ عن أن الأدباء التقدميين هم الذين يحسنون الصياغة الفنية أكثر من الأدباء غير التقدميين. وسبب ذلك أن الأديب التقدمي هو الذى يتعمق علاقته بالواقع، ويدرك قوانين واقعه مما ينعكس على إبداعه لينتج فنا جيد الصياغة الفنية. طبعا من المحتمل أن ينعكس ذلك فى صورة خطابية مباشرة، لكن الفنان الحق هو الذى ينعكس عنده هذا الإدراك بصورة تعمق الرؤية والصياغة الفنية معا. ويحضرنى، فى هذا السياق، مثال توماس مان، الذى قال: أنا أدركت العالم من خلال أدبى.

أردت أن أقول إن المدرسة الجدلية فى الأدب أبعد ما تكون عن الاتهام بالوصفية البحتة. ربما تميل إلى الجانب الاجتماعى عن الجانب الوصفى الداخلى، وإلى البعد الوطنى - القيمى - الأيديولوجى لكن ليس معنى هذا الميل أن نقدها كما قال د. مندور ذات يوم - «نقد أيديولوجى». فأنا أرى أن كل نقد، على أية حال فيه جانب أيديولوجى.

النقد كان معركة سياسية

* هل تعطينا شيئا من التفصيل عن الظروف والمناخات (ثقافيا/ سياسيا) التى ساعدت على نمو اتجاهات تغليب الجانب الاجتماعى/ السياسى على النقد الأدبى فى ذلك الحين؟

- الواقع أن الخمسينيات، كانت مرحلة من مراحل تطور النقد المنهجى. والوصول إلى درجة مرضية من النقد المنهجى العلمى غدت كما كنت أقول، مسألة سهلة، إنها طريق تطور طويل. على أن سيادة أو غلبة هذا الجانب الاجتماعى كانت ترجع - فى رأيى - إلى أمرين كبيرين بينها تفاصيل كثيرة.

الأمر الأول: هو أن عالم الخمسينيات والستينيات - ومصر بالذات - كان عالما يغلى بالقضايا الاجتماعية والسياسية المتفجرة مما كان يسبب طغيانا لهذه الجوانب على معالجة مسائل الفنون والأدب.

الأمر الثانى: هو أن أدوات اكتشاف الأبنية الداخلية فى الأدب لم تكن قد تطورت بعد تطورها الملحوظ الراهن.

وعلى الرغم من هذين الأمرين فإننى أذكر أننى كتبت فى السيتينيات مجموعة مقالات حول البنيوية كمنهج نقدى، انتقدتُ ما فيها من وجهة وصفية، لكننى حمدتُ لها ما تقدمه

من أدوات الفحص الوصفى، داعيا إلى الاستفادة من هذه الأدوات، كمنجز كبير، شريطة ألا نتوقف عندها ونستغرق. كما أذكر أننى حاولت فى مقدمة كتابى «المعمار الفنى عند نجيب محفوظ» أن أقدم كيفيات درس الصورة الأدبية، وكيفيات تحديد وفحص الشكل والصياغات.

وأذكر أننا استخدمنا فى كتاب «فى الثقافة المصرية» - عبدالعظيم أنيس وأنا - تعبير «الصياغة» وعرفناها باعتبارها «البنية الداخلية فى العمل الفنى كعملية متحركة» وبهذا فهمناها على أساس كونها بنية ولكنها ليست بنية وصفية ثابتة، بل بنية تاريخية متحركة لبناء العمل الفنى كله لتحويله من «موضوع» إلى «مضمون». كنا نقول ذلك، بصورة عامة لكن الأدوات الإجرائية لتحديدٍ وكشفٍ دقيقين للعمل الأدبى لم تكن - آنذاك - متوافرة.

ومن الناحية المقابلة فالحقيقة أن الهموم السياسية والاقتصادية والاجتماعية كانت تطغى علينا- أو تكاد - فى كثير من الحالات، بل أننى أعترف بأن معركتنا فى ١٩٥٤ مع طه حسين والعقاد كانت - على الرغم من وجهها النقدى - ذات وجه سياسى فقد كانت المعركة حول الديمقراطية فى ذلك الوقت محتدمة.

الخلاصة أنه كان هناك وعى بأهمية الجوانب الفنية فى العملية الأدبية فتحدثنا عن العلاقة بين الشكل والمضمون (وليس : اللفظ والمعنى كما كان شائعا) لكن إكتشاف أسرار هذه العلاقة بصورة كاملة لم يكن قد تم وفى اعتقادى أنه لم يتم بعد تماما.

مدرسة الشكلانيين الروس نفسها تؤكد على أنها تهتم بدرس جانب واحد من جوانب الظاهرة الأدبية، ولكنها لاتستطيع أن تغفل الجوانب الاجتماعية. ، الكثيرون يأخذون من هذا النظر شقه الأول وينسون - أو يغفلون عمداً - شقه الثانى. وجاء بعد الشكلانيين الروس نقاد يحاولون أن يوازنوا بين المسألتين بالنطر إلى الجانب الاجتماعى، مثل باختين، الذى يقدم جهوداً ملحوظة فى هذا الاتجاه. لكننى مازلت أزعم أن اكتشاف أسرار البنية الداخلية للعمل الفنى - اكتشافا متكاملا بكل عناصرها (فى ارتباطها بذاتها، وبواقعها المحيط، وبتاريخها: تاريخ المجتمع وتاريخ الظاهرة نفسها معا) لم يزل أمامه شوط طويل.

وإذا كان هناك - فى بعض الفترات - جنوح إلى الجانب الاجتماعى فهو راجع إلى العجز عن الاكتشاف الكامل للقوانين الداخلية والوسائل الإجرائية من ناحية وإلى احتدام

الحركة الوطنيـة والفكرية والسياسية من ناحـية ثانية. وخصوصاً كـما نعلم أن النقد الأدبى كـان الميدان الذى تجـرى فيـه معظـم المعارك الفكرية، فلم تـكن قد تبلورت بعـد المدارس الفلسفية أو الفكرية أو السياسية أو الاجتـماعية ولهذا فقد كانت كل هذه المعارك تدور فى ـ ومن خلال ـ مـعركة النقـد الأدبى والتصورات النـقدية حول دور الفن وعـلاقته بالمجـتمع والحياة الاجتماعية والناس وقضايا الوطن.

لابد إذن، أن ننظر إلى هذه الاتجاهات فى سياقها وظروفها ونسبيتها لنستطيع أن نقيمها تقييما سليما.

الصدفة والضرورة فى النقد الأدبى

* أستاذ محـمود إذا كنتَ لم تغفل «بنية» الظاهرة الفنية فى عـملك النقدى حتى إنك اتهمت «بالشكلية» ذات يوم. فمن أين أتى الاعتقاد بأنك كنت على رأس ذلك الاتجاه الذى يسمى ـ مع الاعتذار لتبسيط وتعميم التسمية ـ بالنقد الأيديولوجى أو الاجتماعى؟

من أين تكوّن هذا التصور لدى الكثيرين من الشبـاب خاصة: بما دفع ببعضهم مثلى ـ إلى أن ينسبـوا إليك ما لم تقل؟ ألا تظن أنك ـ مهـما يكن من أمر ـ مـشارك فى مسئـولية تكوّن هذا التصور، على الأقل بسـبب ندرة معالجاتك النقدية المكتـوبة فى الآونة الأخيرة، حتى يكون تصورنا ـ نحن الشباب على الأقل ـ سليما لا تشوبه شائعات أو يعتريه افتراء؟

ـ الكثيرون لايعرفون أنى بدئت النقد «بالشكل». كنتُ قد أنجزتُ رسالتى عن المصادفة فى الطبيعيـات والفيزياء وكنت أمضى نحو إعداد الرسالة الـثانية عن «الضرورة» فى العلوم الإنسـانية «علم الاجـتمـاع وعلم التاريـخ وعلم الجمـال، وربما الاقتـصاد». ولم أسـتطع استكمال الرسالة لأنى فصلت من الجـامعة، كنتُ أبحث فكرة «الشكل» فى العلم الطبيعى والاجتـماع، لأصل إلـى القانون الذى يشكل الضـرورة ويحددّ العـلاقات بين عناصـر أية ظاهرة، ومنها بالطبع «الظاهرة الجمالية».

وأذكر أننى أيامها كتـبت مقالاً عن إمكانية استخدام «الدالة القضـائية الرياضية» ـ التى تجمع بين الثابت والمـتغير الرياضيـين ـ على الشكل الشعرى. كان سؤالـى الكبير هو: هل نستطيع أن ندرس الشكل الشعرى و القـيمة الشعرية مطبقين الدالة القضـائية (قوسان ثابتان

بينهمـا متغـيرات)؟ وكنتُ أبحث: ما الشكل؟ شكل مـاذا؟ ولماذا؟ هل هو تشكيل للإطار الخارجى أو للعناصر الداخلية؟

تشكيل لماذا؟ وبماذا، ولأى هدف. هل هو بدء تشكيل لشىء أو شىء يستـهدف هدفا فيـتشكل على هذا النحو أو ذلك؟ ولقـد كانت هذه الأسئلـة هى همّى الأساسى فى ذلك الحين، وتبـدت فيمـا كتبتُ حينها من كـتب ودراسات، حين كـان المنهج هو: اكتـشاف الصياغات الداخلية التى «تبنين» العمل الفنى.

تسألنـى، إذن، لماذا اتُهمتُ بإهمـال التشكيل الفنى.وبالاهتـمام بالمضـمون السـياسى والاجتماعى. فى تصورى، ذلك راجع إلى أمرين:

الأول: هو المقدمات الكثيرة التى كتبتُها للقصص والدواوين الشعرية العديدة.

والثانى: هو طبيعة المعركة السياسية الفكرية واشتعالها فى ذلك الحين.

والمقدمة عـادة ما تكون ـ بحكم طبيعـتها ـ عملا سـريعا يقتصر عـلى تحية الكاتب أو التعـريف به وبقضـاياه التى يثريهـا، وعلى الإشارة إلى الظرف الوطنى أو السـياسى الذى يصدر فيـه العمل المقدم. (مثل مقدمـة ديوان حسن فتح الباب عن بورسعيـد حيث تحدثت بالطبع عن معركة بورسعيد، وديوان الفـيتورى حيث تحدثت عن حدة الأبيض والأسود فى شعره وعن ضرورة تجاوزها إلى أفق إنسانى أرحب وهكذا).

ومع ذلك وفى قلب وهج هذه المعارك السـياسية، كـتبتُ فى «الأدب» مقـالاً موجوداً ضمن دراسات كتاب «فى الثقافة المصرية» عن الخـصائص الموضوعية والخصائص «الشكلية» للشعر، موضحا أن «الفن الجديد ليس تعبيرا بالتفعلية، وإنما هو تعبير بالصور البنائية».

ورفضت أن أكتبَ مقدمة لديوان «أغانى الزاحـفين» لأننى لم أستطع التعامل مع ما به من مباشرةوخطابيـة، وعلى الرغم من أن محمد سيدأحمد كـتب هذه المقدمة، فإننى الذى أُتهمت، لأننى كنتُ الكاتب الذى ارتبط اسمه بتقديم الأدب الجديد. لقد كنتُ، إذن واعياً بماهية الفن «الـفنية» على عكس ما يقـال. فقد كـنت قادماًمن منطقـة مختلفـه فكرياً لكن اللحظة التاريخية هى الأخرى كانت تختلف.

كنتُ، كما قلُت، منتـهيا من رسالتى عن «المصادفة» خـارجا من المدرسة الميتافيـزيقية (وهى معادية للمـاركسية). ومن خلال بحـثى قبل الانتهاء من الرسالـة كنت أتغير فكريا،

وبدلا من تقديم رسالة تؤسس الفيزياء الحديثة على المصادفة الذاتية، قدمت رسالة عن «المصادفة الموضوعية». غيّرنى فلاديمير إيليتش لينين بكتابه «المادية والنقد التجريبى» ودخلتُ فى العمل الفكرى والسياسى. فى هذا الإطار كنتُ أتحول تحولاً كبيراً: فمثلما خرجتُ من الفكر المثالى إلى الفكر المادى. خرجت - كذلك - من«الشكلية» إلى «الجدلية».

الشكل يقول المضمون

فى ذلك الوقت، كان العمل السياسى مندمجا - عندى - مع العمل الفكرى، فكان من الوارد أن يكون هناك بروز للعمل السياسى والرؤية الأيديولوجية. على أننى، مع كل ذلك، أقرر أن المدرسة التى كانت مدرسة ماركسية صريحة فى النقد الأدبى، آنذاك، كانت هى الأقرب إلى رؤية الفن كفن من مدرسة ثانية قريبة إلى الرؤية الاجتماعية ولكن بشكل غير معمق، وغير مبينٍ لعناصرالعملية البنيوية أو التكوين الداخلى إلا بشكل مهوش سريع.

إن أقطاب هذه المدرسة الأخرى (من أمثال الدكتور عبدالقادر القط ورجاءالنقاش والدكتور عزالدين إسماعيل ويحيى حقى وغيرهم) لم يتناولوا الدلالات الداخلية للعمل الأدبى إلا تناولا لغوياً عاما وفضفاضاً ولم يتعرض لهم أحد باللوم، ونالت المدرسة الماركسية كل اللوم، مع أنها كانت فى تقديرى - وعلى الرغم مما ما سقناه من تحفظات صحيحة - الأقرب إلى تناول الظواهر الداخلية للعمل الإبداعى، على قلة الأدوات والأساليب الإجرائية المساعدة.

بعد ذلك أود أن أضيف مسألة مهمة فى تفسير ذلك الجنوح إلى الجانب الاجتماعى. ، وهى أنه فى تلك الأثناء كانت المعركة محتمدة بيننا وبين الاتجاه النقدى الأكاديمى والوصفى، وربما كان احتدام هذه المعركة يجعلنا نصل إلى الطرف الآخر المقابل لطرفهم. بل إننى، فوق ذلك، أذكر بأنه كانت هناك معركة سياسية وأيديولوجية ضدنا، من قبل كتاب كنا نراهم رجعين، راحو يروجون أننا دعاة «الأدب الأسود» ودعاة «الإرهاب فى الأدب» ويتجاهلون الجوانب الأخرى التى نهتم بها فى درس العملية الأدبية، لكى يستمروا فى هجومهم المضاد.

هكذا، كانت معركة النقد معركة أيديولوجية، أكثر منها معركة نقدية، ومن هنا أكرر القول بضرورة النظر إلى هذه المدرسة المتهمة فى إطارها: لماذا قيل ما قيل، وفى أية

ظروف؟ إن هذه المدرسة، مع ذلك، هى التى خدمت الدراسة الأدبية النقدية الجمالية أكثر مما خدمتها المدارس الأخرى.

فإذا تأملنا، سنجد أن من كانوا يكتبون الدراسات التى تحلل الجانب الفنى، آنذاك هم أبناء هذه المدرسة المضمونية. فى كتاب «المعمار الفنى عند نجيب محفوظ» مثلاً، ربما كانت محاولتى لدراسة ظواهره الفنية محاولة غيرمسبوقة، كان منطلق الكتاب هو البدء من الشكل للوصول إلى المضمون، لأن الشكل يقول. كان هذا هو مجمل الموقف.

لكن ما حدث هو أن مسئولية كل ما كان يقال من قبل الاتجاهات الاجتماعية، كان ينسب إلىّ كل من كان يدافع، بالحق أو بالباطل عن الأدب والشعر الجديدين، كانت تنصرف تهمتُه إلىّ، حتى الدفاع عن الاتجاهات الزاعقة التى أرفضها. ذلك أننى فى حقيقة الأمر، لم أكن أقوم بدور نقدى فقط، بل كنتُ وجها سياسيا كذلك.

على أننى - فى نهاية المطاف - لا أنكر أننى كنت أغالى - فى بعض الأحيان - نتيجة لظروف معينة فى إبراز الجانب الاجتماعى أو السياسى أو الوطنى.

***

زاد من حرجى، خلال تلك الأثناء، أن محمود أمين العالم حينما عاد إلى بلده بعد ما يزيد على عشر سنوات، عاد بتحولاتٍ فكريةٍ ونقديةٍ باهرة:

(أ)

أوّل هذه التحولات أنه كفَّ تقريباً عن كتابة الشِّعر أو يكاد. والمعروف أن العالم مارس كتابة الشعر زمناً من حياته، حتى إنه أصدر ديوانين معروفين: الأول هو «كتابة على جدران زنزانة»، والثانى هو «أغنية الإنسان».

وواضحٌ أن العالم قد أدرك أنه فى هذا الشعر - الذى يسير فيه على منوال حركة الشعر الحر احتذاءً - لن يضيف جديداً ملحوظاً ولن يبتكر طريقاً منفرداً، وإنما سيظل يكرّر أساليبَ الشعر الحرّ المعتادة. لقد أبى أن يستمرَّ من دون أن يجدد أو يبتكر، وهو المجدِّدُ المبتكرُ المتحركُ المتقلّقُ فى الفكر والسياسة والحياة، فاتخذ قراره بالتركيز فى الفكر والنقد حتى يراكم إضافاته الكبيرة.

وقد اعتـرف العالم فى حوارنا معـه (د. أمينة رشيدوفـريدة النقاش وأنا) بمجلة «أدب ونقـد» ـ بمناسبـة عيـد ميـلاده السبـعيـن (١٩٩٢) ـ أنه ممزقُ بين ثلاثة أشيـاء: الشعـر، والفلسفة، والعمل السياسى: بدأتُ شاعـراً، وتوقع منى الكثيرون أن أكون الشاعر. صلاح عبدالصـبور كان يتمنى أن أستمـرَّ كنتُ أعيش شعراً، وآكل شعراً، وأشـرب شعراً، وأفكر وأحبّ شعراً، ومـازال الشعر فى حياتى. وكثـيراً ما رغبتُ أن أكون شاعـراً فحسب، وفى بعض الأحيـان أجد فى الفكر كلَّ شىء، لذا مات الشعـر عندى، وآخر ما كتـبت كان فى السبعينيات.

وأذكر فى هذا الصدد أننا أثناء إعدادنا ذلك الملفّ عن العالم بمناسبة بلوغه السبعين أنه أعطانى ـ ضمن مواد الملف ـ قصـيدتين شعريتين له لكى نضعهـما فى الملف وبلغ من رقته وتواضعه أن طلب منى أن أنظر فيـهما بنفسى، وأن أرى فيهما رأياً، مـفوضاً الأمر لىّ فى نشرهما أو نشر إحداهما أو رفض الاثنين معا (قال لى بالحرف: أنت الشاعر، فاختر منهما ما تشاء أو اصـرف النظر عنهما كلتاهما إذا كـانتا فى رأيك غير صالحـتين، وافعلْ هذا من دون حرج». وقد نشرنا بالفعل إحدى القصيدتين، وها هو ذا نصُّها:

قصيدة لم تكتب بعد

أنطلقُ وحيداً فى عربة رمسيس
أخوضُ بحار المطر المتكدّس فى الطرقات المتسخة
عذراً يا بنتاءور
لن تُلهم عنى ملحمة بطولة
فأنا لا أتحرك فى التاريخ
ليس أمامى بلدٌ أغزوه، أحرّره
أو حتى أتجول فيه بعينَى سائح
سرقوا منى كلَّ الطرقاتِ إلى قادش
ليس ورائى أسرى
إلا أطفالى، أطفالك ياتانيس
لايجرى حولى نمر أو أسدٌ أو أتباع

لكننى ألمح خلفى جندياً يقرأ رقم العربة
ماذا؟ هل جاوزتُ الحدَّ المرسوم؟
إنى أتحرك حتى اليوم بحسب الثالوث المتلّون
أتباطأ، أتسمّر، أتحرك
وفق مشيئة جند يملك أسرار الحركة واللون
ماذا أغضبه منّى؟
هل أدرك ما أحتفلُ به اليوم؟
حتى أسرار الحركة فى نفسى يعرفها هذا الجندىّ
فليعرفْ أولا يعرف
بل فليعرفْ كلُّ جنود العالم
ممن يقفون بأكداس الأسلحة العصرية
عند نواصى منطلقات الإنسان
إنى أحتفلُ اليومَ بميلادِ شتاء
شىء ما أحتفلُ بميلاده
فى عالم لم أعرفْ فيه
معنى أن يولدَ شىء فى تانيس
إلا أحزانَ التعساءِ المقهورين
عذراً يا بنتاءور
ياشاعرى المقهور
شىء ما أحتفل به يتجاوز جذر الألفةِ والقهر
يتحرك فى نفسى عبرَ الثالوث المرسوم
المتلوّن عند نواصى منطلقاتِ الإنسان.

***

عذراً يابنتاءور
إنى أحتفل بميلادِ شتاءٍ يبرقُ يرعدُ يمطرُ فى ذاتى
أحتفل بحلمٍ أخضرَ يترعرَع فى خطواتى

أحلم، أعرف أنى أحلم فى كلماتى
لكنى أعرف، أعرف ياتانيس
أنى لن أبصرَ وجهى، وجَهكِ أبداً
إلا فى قادش
هذا وعدٌ يابتاءور وعهدُ
لانتسج منه قصيدة
حتى لاتمحوها أمطارُ الأحلام
فقصيدتُنا قادش
وقصيدتنا لم تولدْ بعدْ

(نوفمبر ١٩٧٢)

(ب)

ثانى هذه التحولات تحـولٌ فكرى، ويتجسّد فى محاولة توسيـع الإطار الثابت الجامد للماركـسية ذلك الإطار الـذى كان سائداً عند مـعظم المفكرين الماركسّـين فى الخمسـينيات والستينيات، والذى كان العالِمُ نفسه يُحسب واحداً من المسهمين فى إنشائه ووجوده.

ففضلاً عن روحه الحيوية وعقله المتـحرك من الأصل، فإن الرجل قد احتكَ فى فرنسا بالتيـارات الفكرية والفلسفـية الجديدة المتـلاطمة. وقد أسـهم ذلك فى مراجعـة العديد من الحتميّات التى لم تكن تهتز والفرضيات التى لم يكن يأتيها الباطلُ.

ولاعجبَ، فقد كانت فرنسا فى ذلك الحين من السـبعينيات والثمانينيات تضطرم بفكر مابعد الماركسية من نظريات البنيوية والتفكيكية والألسنية وغيرها من نظراتٍ وأنساقٍ ورؤى.

وليس معنى ذلك أن الرجل قد تركَ أوهجَر منطلقاته الأولى الأساسية، فقد أوضح فى المقدمة الجديدة لكتاب «فى الثقافة المصرية» اعتراضه على تسمية منهجه السابق بمجرد المنهج الاجتماعى، مشيراً إلى «أننا نختلف مع من يسّـمى هذه الرؤية النقدية بالرؤية الاجتماعية، لأنها ليست مقصورة على الجانب الاجتماعى للعمل الأدبى وحدَه، وإنما هى تشمل مجملَ بنيته التعبيرية الجماليّة فى سياقها التاريخى، الأدبى والاجتماعى، وفاعليتها الموضوعية».

وقد جعل ذلك العالمَ يؤكد على أن النقدَ ـ مهما تحرّيتَ فيه الموضوعيةـ سيظل ذا طابع أيديولوجى وذاتى، ذلك أنه «لايمكن أن يكونَ علميّا خالصاً، بل سيبقى دائما فى النهاية على الرغم من أدواته ومعاييره الموضوعية، نابعاً من الاختيار الأيديولوجى للناقد».

ولعل هذه الآفاق الرحبة الجديدة التى سار منها العالمُ فى السنوات الأخيرة، هى ما عبّر عنه فى أحد كتبه الحديثة «الفكر العربى بين الخصوصية والكونية» (١٩٩٦) بقوله الصريح «تحت عنوان دال هو «الماركسية وسريربروكست»:

«هل لا تزال الماركسية كما قال بها ماركس هى نفسها لم تتغير، وعلينا أن نرفع أعلامه وأعلامها؟». ويجيب العالم: إن الماركسية لاتزال ـ فى تقديرى ـ تحمل من المصادرات النظرية والتوجهات المنهجية ما يجعلها مرجعيّة أساسيةً من مرجعيات الفكر الاشتراكى والنضال الإشتراكى». على أن الرجل يضيف بأمانة بالغة.

«لاشك أن الماركسّية فى عصرنا الراهن لابدّ أن تجدّدَ مصادرها التى تستند إليها فى تجددَها الفكرى والنضالى، فلاشك أنها سوف تستند فى مرجعيتها إلى الماركسية وإلى ما استندت إليه الماركسية من مرجعيات علمية وفكرية وموضعيّة، ولكنها ينبغى أن تضيفَ إلى ذلك ما استجدّ منذ ذلك التاريخ وحتى اليوم من تطورات علمية وتكنولوجية، وبخاصة ما يتحقق اليوم من ثورة كاملة فى مجالىْ علوم الأتصال والمعلوماتية فضلاً عن الخبرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية السلبية والإيجابية، وخاصة خبرة انهيار النموذج السوفيتى والمنظومة الاشتراكية وانهيار حركات التحرّر الوطنى واحتدام الصراعات العرقية والقومية والدينية فى العالم، والأزمات التى يعانيها اليوم النظام العالمى، ومحاولات الهيمنة على العالم، إلى جانب بروز حركات اجتماعية جديدة فى العالم كحركات السلام والدفاع عن البيئة والجماعات المدنية والأهلية والمنظمات الدولية».

(ج)

ثالث هذه التحولات هو تحوّلٌ نقدىٌّ، وهو مترتبٌ على التحول السابق الفكرى، حيث إن ذلك الاتساع الجرئ فى الرؤية الفلسفية والفكرية قد شمل بدوره طريقة النظر النقدية، تلك الطريقة التى تبلورتْ فى الاهتمام بالأساليب والأشكال الفنية التى يعبّر بها

الفنانُ عن مضمونه أو موقفه الفكرى والإنسانى، مع عدم الاقتصار على العناية بالموقف الفكرى لدى الفنان وحده، كما كان الأمر من قبل.

وقد تجلّى هذا الاتساعُ المرنُ فى مقدمة العالم للطبعه الثالثة من كتابه المشترك مع د. عبدالعظيم أنيس «فى الثقافة المصرية» بمناسبة أربعة وثلاثين عاماً على صدوره، حيث عبّرت شجاعةُ القلب ونزاهة العقل عن نفسها فى نصاعة نادرة، حينما نقدَ المفكرُ نفسَه نقداً ذاتياً، موضحاً التطورات المهمة التى طرأتْ على فكره وعلى منهجه النقدى: إذا زادَ الاهتمام بجماليات العمل الفنى، وعدم اعتبار هذه الجماليات مجردَ شكل خارجى، ثم اعتماد المدارس النقدية الحديثة التى نشأتْ مؤخراً مثل البنيوية والألسنية والسيميوطيقيه وغيرها، مشيراً إلى أن المرحلة التى كُتبتْ فيها مقالاتُ (فى الثقافة المصرية) كانت خالية من بروز الأدوات النقدية الحديثة ومدارسها التحليلية الدقيقة، مما جعل أدوات الناقد المصرى والعربى ـ آنذاك ـ ضعيفة فقيرة.

فى هذه المهمة يؤكد العالم: «أننا مازلنا نرى أن الجوهر الفكرّى والمعرفّى للكتاب لايزال صحيحاً من الناحية النظرية العامة الخالصة. فما تغيرتْ وجهةُ نظرنا فى العلاقة العضوية البنيوية الديناميكية بين الصياغة والمضمون، بين القيمة الإبداعية الجمالية والدلالة المعرفية والموقفية».

ويضيف الرجل: إلا أننا نقرُّ أننا فى الكثير من تطبيقاتنا النقدية كانت العناية بالدلالة الاجتماعية والوطنية للعمل الأدبى تغلبُ على العناية بالقيمة الجمالية. ولن نفسّر هذا فقط ـ أو بالأحرى نبرره ـ بأن هذا حدثَ فى لحظات كانت تحتدم فيها المعاركُ الوطنية والاجتماعية، وإن كان هذا صحيحاً فى بعض الأحيان، وإنما نفسّره فى الحقيقة بعدم امتلاكنا للوسائل والآليات الإجرائية لتحديد وكشف العلاقة بين الصياغة والمضمون، بين القيمة الجمالية والدلالة العامة، كشفاً موضوعياً دقيقاً.

ولعل أثمن ما تعلمّناه طوال هذه السنوات هو محاولة الخروج من الأحكام العامة سواءً فيما يتعلقَ بالدلالة المضمونية أم القيمة الجمالية، إلى تحديد آليات هذه الدلالة وهذه القيمة على نحو أكثر دقة.

وفضلاً عن ذلك فقد تعلمّنا حاجة الناقد إلى أن يتعامل مع العمل الأدبى برحابة صدرٍ

أكبر وبعمقٍ أكبر مما اسعفتنا به ترسانتنا النقـديةُ فى تلك السنوات، فى أيام الشباب، وفى ظروف المد الوطنى الديمقراطى. هكذا تكلّم الرجلُ.

والحقّ أن هذا هو ما حدث فى دراسات العالم النقدية فى العقد الأخير كله.

(د)

رابع هذه التحولات، هو الاهتمامُ الجادُ الذى أبداه العـالم تجاه الكتابة الجديدة ـ شعراً وقصةً ونصوصاًـ وخـصوصاً الشعر وكان دائماً حينما يسـمعنا ـ بخاصة حسن طلب وأنا ـ يقول إننى أمام ثورةٍ كاملة، فى اللغة وفى المجـازات، وفى الموسيقى وفى الموضوعات، بل وفى الواقع نفسه.

وهنا، فـإن العالم لم يقف عند حـدود جغـرافيـة تجربة الشعـر الحرّ التى أسـهم فى تصعـيدها وإظهارها، كـما فعل نقـادٌ كبارٌ أخـرون من أقرانه، حين ظـلوا مربوطينَ إلى حدود ما عرفوه وسوّغوه واستساغوه من تجديد الشعر الحر.

ولقد تجلّتْ سـعتُه هذه مؤخـراً فى مبادراته بالكتابة والحـديث عن شعراء وقصّـاصين وأدباء جدد من الأجيال الجديدة والشابة ولعلى أذكر له ـ على سبـيل المثال ـ مشاركته المهمة فى ندوات حول شعر مـحمد عفيفى مطر وحـسن طلب، ثم كتابته دراسات نقـدية ضافية حول شعر حسن طلب ورفعت سلام وأحمد الشهاوى ونورا أمين وشعرى.

ولعل مقالته «محـمد عفيفى مطر طليقاً» (أدب ونقد سبتـمبر ١٩٩٥) تدلّ دلالةً أكيدةً فى هذا الصدد وإذ يقول العالم: «لاشك أن الغموض صفة أساسية من صفات الشعر والفنّ عامـةً، لأن للأدب وللفن لغتهمـا الخاصة المختلفـة عن لغة الحيـاة والواقع. ولكن تختلف مستـوياتُ الغموض ووجوهه وضـرورته ووظيفته». ويتـساءل العالم: «ماسـرّ هذا التذوق المبدئى لشعر عفيفى مطر على الرغم من استغلاقه علينا؟» ويجيب برصده ملامحَ ما يسميه المرحلة الثانية فى شعر مطر:

١ـ سيادة التدوير الكامل فى بنية القصيدة.

٢ـ كثافة التعبير بالجُمل الاسمية والتخفف من حروف الوصل.

٣ـ انعدام التتابع المنطقى الشكلى فى بنية الصور وفى الانتقال بين بعضها البعض.

٤ـ سيادة التعبير بالمفارقات والتناقضات والغرائبيات والتراكيب المجازية المستحدثه.

٥ـ التداخل الحميم بين العناصر المادية والمعنوية والنباتية والحيوانية والإنسانية والكونية عامة.

٦ ـ التشكيل القصصى أو الحكائى لبنية أغلب القصائد.

٧ـ سيادة المفردات ذات النسيج اللغوى الرصين الرفيع.

ويؤكد العالِم أن هذا التعانق بين البنية التعبيرية الرصينة التى ترفّ بالعتاقة والمهابة والأصالة، وارتباطها بانطلاقٍ تجاوزىٍّ مستقبلى، مع التدفق الإيقاعى السريع الجاد، وسيادة المناخ الكونى شبه السحرى، كل هذا فى تشابكه هو ما يحقق التذوق الفنّى المبدئى بل الانبهار بالقصيدة المطرية.

ومع ذلك، فإن محمود أمين العالم ـ المفكِّر الصلب ـ لايتخلى عن مواقفه بسهولة، فهو ينهى مقالته بسؤال «قد يغضب بعضَ أصحاب الحداثة» ـ كما يقول السؤال هو: إذا كان شعرُ مطر فى المرحلة الأولى كان مشحونا برؤية نقدية لمناخات وتطلعات ومواجع مرحلة الستينيات ـ سواء قبل هزيمة ٦٧ أم مابعدها ـ وكانت المرحلة الثانية ـ التى رصد بعض ملامحها تواً ـ من شعره تعبيراً عن موقف تأملى نقدى لمرحلة السبعينيات والثمانينات، فهل نتوقع مرحلة جديدةً فى شعر مطر تتواكب فنياً مع هذه المرحلة الجديدة التى نعيشها؟ مرحلة التردى والمحنة والتبعية المعمقة الشاملة، والتى لم يكن مطر فيها شاهد عصرٍ كمثقف مبدعٍ فحسب، بل كان كذلك هو نفسه (وجسديا) أحد ضحاياها المباشرين؟

والسؤال بالطبع ليس بريئاً كلَّ البراءة، بل يحمل فى طيّاته: تحبيذاً للمرحلة الأولى من شعر مطر، ومؤاخذةً ضمنيةً للمرحلة الثانية التأملية عنده. ثم مطالبة للشاعر بأن يحتوى شعرُه الجديدُ على أمور بعينها يراها الناقد ضرورية حتى ينهض الشعرُ بدوره المرتقب.

* * *

ربما صار من الضرورى، الآن، أن أوضح أمراً أراه لازماً فى هذا السياق الذى نحن بصدده: ذلك أنه فى تلك السنوات الأخيرة، لنقل السنوات العشرة الأخيرة.، وخاصة بعد عودتى من حصار بيروت، ثم عملى فى «أدب ونقد» (١٩٨٧) بجوار الناقدة والزميلة الكبيرة

فريدة النقاش، المشابهة لمحمود أمين العالم فى كثير من و جوه الشبه، فيما يتصل بالمسار والتحولات، أقول: فى تلك السنوات كنتُ أنا أيضاً ـ من جانبى ـ أجد نفسى متخففاً يوماً بعد يوم من غلو الاهتمام الجارف بالشكل والتشكيل وحدهما، وأحاول أن اقترح لنفسى ولزملائى من الشعراء الذين يسمّونهم «جيل السبيعينات» صيغة جديدة رحبةً مؤدّاها:

ليس المضمونُ فى ذاته شيئاً شائناً ولابدّ لنا أن نجد أرضاً مشتركة نقدّم بها رؤانا الجمالية والتشكيلية واللغوية الجديدة (التى لاشعر من دونها) من غير أن نبلغ الإبهام المطبق أو نغرق فى التفذلك الشكلى العقيم، أو ننعزل كلَّ العزلة عن فهم الناس لنا وعن قضايا مجتمعنا الساخنة.

ولقد تفاعل العالمُ مع فكر الحداثة وما بعدها تفاعلاً ناضجاً، راشداً ورشيداً، وقدّم فيها رؤىً ثمينةً ضابطةً لإيقاع الفوضى الإبداعية (الفكرية والأدبية) التى نعيشها.

فى هذا الصدد، أوضح لنا أنه «على الرغم من الاختلافات المتنوعة والمتناقضة لمفهوم الحداثة، فهناك ما يمكن استخلاصه منها جميعاً فى ضوء تعاملنا المعاصر مع هذا المفهوم، أى أن هناك ما يمكن اعتباره قاسماً مشتركاً تماماً، على الرغم من هذه الاختلافات.

هذا القاسم المشترك هو فى تقديرى ـ يقول العالم ـ مبدأ التغيير التجديدى التطويرىّ التجاوزى للواقع الإنسانى والاجتماعى سواء كان هذا التغير تغييراً للعالم على حد تعبير ماركس، أم كان تغييراً للحياة على حد تعبير رامبو، وسواء كان تعبيراً جذرياً عميقاً أم تغييراً جزئياً، أو تغييراً نسبياً أم تغييراً مظهرياً برانيا وسواء كان هذا التغيير فى مجال بنية المفاهيم الفكرية والعلمية أم بنية القيم الروحية و الأخلاقية أم بنية الأذواق والرؤى الجمالية. وسواء كان تغييراً يستند إلى معرفة عقلانية موضوعية تاريخانية أم إلى إرادة القوة الاستعلائية أم إلى الأدواتية التكنولوجية النفعية.

ولهذا يتداخل ويتفاعل بالضرورة مفهوم الحداثة مع مفهوم التحديث بمستويات مختلفة، على أنهما يتداخلان دون أن يعنى هذا بالضرورة تلازمهما تلازماً حتمياً فيشرط وجودُ أحدهما وجود الآخر.

إن مفهوم الحداثة يغلب على دلالته التغيير الفكرى والعلمى والجمالى والقيمى عامة، على حين أن مفهوم التحديث يغلب على دلالته التغييرُ السياسى والاجتماعى والاقتصادى. (إبداع ـ نوفمبر ١٩٩٢).

هنا حدث انسجامٌ حق

هو ـ كناقد ـ اقترب منا كشعراء (مع الاحتفاظ بالمقامات والمراتب): بإعطاء الاعتناء اللائق للتشكيل الفنى والجمالى فى الأدب والشعر. وأنا ـ كشاعرـ اقتربتُ منه: بإعطاء الاعتناء اللائق للتجربة الإنسانية الحارة، ولقضايا الإنسان، وتقليص النفور الأخلاقى من فكرة الموقف أو الدلالة أو المضمون لمجرد أنها كذلك.

وهكذا بلغت العلاقةُ صفاءها النادر، وصرتُ أستفيد استفادة بالغةً من كل لقاء به، ومن كل حوار معه، ومن كل كلمةٍ يكتبها، بغضّ النظر عن بعض الاختلافات الصغيرة فى بعض الأمور الصغيرة.

اختلف مع العالم مرتين

الأولى: حينما أبدى رأياً أمامى حول الشعر القديم، التقليدى العمودى كان رأيه فى حينها ـ وربما مازال ان المسألة ليست مسألة ـ إشكال، وإنما المهم هو الرؤية المصبوبة فى شكل ما. فبإمكان الشاعر التقليدى، إذا كان كبيرا مقتدراً، أن يضمِّن عموده التقليدى رؤية ثورية وتقدمية هائلة، ولن يعوقه الشكل ساعتَها عن أداء هذه الرؤية الثورية وضرب المثلَ، وقتها، بالشاعرين الكبيرين: محمد مهدى الجواهرى وعبدالله البردونى.

وكنتُ ـ ومازلتُ ـ مختلفاً مع هذا الرأى، بل وأحسبه يتنافى مع الإدراك الاجتماعى التاريخى الذى يتبناه العالم، ونتبناه معه. فقد اعتقدتُ دائما، أن الأشكال الفنية (الفنية خاصة. والأدبية منها بالذات) ليست مجرد أنيةٍ زخرفيةٍ مصمته، مثل أكواب الزجاج الفارغة، لتضع فيها ما تشاء من سوائل مهما كان اختلاف السائل. وإنما الأشكالُ الأدبية هى صيغٌ تاريخية واجتماعية وحضارية تطرحها المراحل الاجتماعية للمجتمعات.

ومن ثم، فإن الشكل العمودىَّ للشعر العربى القديم ليس مجردَ اقتراح فردٍ أو اجتهادِ شاعر لوحده، بقدر ما هو صوغٌ (على المستوى الرياضى الشكلى الصورى) لقيم المجتمع الإقطاعى التقليدى وفلسفة حضارته ورؤى حياته، وإذا كنا قد تجاوزنا هذا الطورَ الاجتماعى السياسى الحضارى، التقليدى، فقد كان من الضرورة الاجتماعية أن ينشأ شكل الشعر الحر مترافقاً مع دخول مجتمعاتنا طورَها الحديث، وهو ما يعنى أن الكل السابق (التقليدى) قد غدا ـ بمعنى من المعانى ـ خارجَ التاريخ!

أما بقاء بعض نماذج الشعر العمودى حيّةً حتى الآن، فتفسيره أن انتقالتّنا الاجتماعية الحضارية باتجاه المجتمع الحديث لم تكن مكتملة أو صافية، بل جاءت ملتبسةً مشوّهة ومنقوصة، مخلوطة فلم ننتقل - شأن المجتمعات التى كانت انتقالتها صحيةً وصافيةً - إلى الطور الرأسمالى الصرف، بل صرنا الى نظام يسميّه المفكرون «شبه إقطاعى شبه رأسمالى». وعليه، فمن الوارد أن تظل فى ثنايا مجتمعنا (الذى نصفه بصفة «الحديث» فى سماته الإجمالية العامة) بقايا متلكئة من التشكيلة الاجتماعية السابقة: فى الواقع وفى الشعر.

الثانية: حينما تناول حركة التجريب المعاصرة، أخذاً عليها اهتمامها «بالتجريب» التقنى على حساب «التجربة» الحيةو وميلها إلى الإعمالات الذهنية والعقلية أكثر من ميلها إلى فوران الحياة المتوهجة، واستغراقها فى مضامين ثقافية متعالية على نهير الخبرة المعاشة، وقد ضرب العالم أمثلةً لهذه المآخذ من شعر بعض شعراء الحداثة.

وكان رأيى أن تهمة الإعداد الذهنى المسبق يمكن أن تنطبق على الشعر العمودى وعلى الشعر الحر، بل وعلى كل فن وأدب، وأن «التجريب» الفنى هو لبُّ «التجربة الإنسانية» والشرط الوحيد هو الصدق.

ذلك الصدقُ الذى قد لانضمن توفرَه لمجرد أن الشاعر يعبر عن خبرةٍ حية. وأن ناقدنا الكبير وضع عينيه على التجارب التى تثبت صحة مآخذه، غاضاً النظر عن المجرى الصحى لحركة الحداثة والتجريب، وهو مجرىً متخلصٌ من معظم المثالب التى ذكرها، بل إن العالم اختارَ من شعر الشعراء البعضَ الذى ينطبق عليه نقدُه، تاركاً البعضَ الأخر من شعر الشعراء أنفسهم، الذى لاينطبق عليه النقدُ.

وكان رأيى أن الاصطناعَ والتزيُّدَ والافتعالَ موجودة فى كل حركة، وليست مقصورة على حركة الحداثة والتجريب، وعلى الناقد أن يضع يدَه على المتن الرئيس السليم لاعلى الزوائد المريضة.

وعلى الرغم من هذه الاختلافات القليلة الصغيرة، فإن الحقيقة الكبرى فى محمود أمين العالم هى أنه رجلٌ لايكف عن التطور.. ففى حديثه مع عبدالرحمن أبو عوف (فى كتاب: حوار مع هؤلاء - ١٩٩٠) يقر العالم بشجاعة فائقة أن المنهج المادى الجدلى فى

الأدب يحتاج أكثرَ من ذى قبل أن يخرج من الأحكام العامة التى نجدها عند كثير من النقاد الذين يثبِّتون المنهج المادىَّ الجدلىَّ فى حدود التعميمات وينبغى أن يخرجوا من هذا التثبيت إلى القوانين الداخليـة لحركة الإبداع فى هذا العمل أو غيـره، دون أن يفضى بهم ذلك إلى الكونية الهيكيلية فى بعض المدارس الوصفية أو الوضعية.

ويستكمل العالم اعترافه الجرىء مـؤكداً أن ازديادَ التمرُّس بقراءة الأدب وازدياد المعرفة ببعض التيارات النقدية فى أوروبا جعلته يدرك العملَ الأدبى أكثرمن ذى قبل دون أن يتنكب الطريق نفسـه، وهو طريق كشف العلاقـة الحية العـضوية ما بين صـياغة العـمل ودلالته، «بحيث صارت عندى الآن القدرة على كشف الحركة الداخلية وقوانينها الخاصة».

هذا هو المعنى نفسـه الذى قصده العالم حيـنما أوضح فى مقدمة كـتابه عن صنع الله إبراهيم «ثلاثية الرفض والهزيمة» أن العناية بالجانب الاجتماعى فى الأدب كانت تكاد تطغى على الحـركة النقـدية فى العـالم كله، ولكن هذا لم يكن عن تجـاهل للقيـمة الأدبيـة فى الأدب، ولكن عن انشغال بالجوانب الأخرى فيه.

بسبب هذه السماحة الواعية أحببناه.

وأطلقنا عليه ـ أنا وحسـن طلب ـ لقب «الحَبْر الأعظم» بجوار الحبـرين العظيمين فى حياتنا: عبدالمنعم تليمة وإدوار الخراط.

***

تعلمتُ من محـمود أميـن العالم دروساً عـديدةً، لكن أهمها جـميعـاً كان ولايزال: الإيمـان بحق الغيـر فى إبداء الرأى، بل والاعتـدادَ بهذا الرأى الآخـر اعتـداداً حقـيقـياً، والابتعادَ عن الاعتقاد بأن رأيَك هو الصوابُ الوحيد.

إن هذه السـماحـة العقليـة والرحابة الفكـرية ـ بما يدلأن عليه من اتسـاع فى الروح ـ يجعلان الرجل مثالاً رفيعاً لذكاء القلب وفطنة الطويّة، نموذجاً جلياً نفتقده اليوم فى حالات كثيرة:

فى الفكر، حينما يلغى أصحابُ الاعتقاد بأنهم الأصوب الرأىَ الآخر إلغاءً تاماً، يصل فى فاشيته الى حـدّ نفى الآخر جسدياً لا نفى فكره فحسب. وفى السياسـة، حينما يحتكر

تيارٌ سياسيٌّ العملَ الوطنيّ بوهم أنه التيارُ القيِّمُ على الحقيقة و الجديرُ بقيادة الأمة، في حين ينفي الآخرين إلى خارج البلاد وإلى السجون أو إلى الموت. وفي الشعر حينما تظن مدرسةٌ من مدارسه أنها المجسِّدة الوحيدة للروح الشعرية الحقة، وأنها الوكيلةُ الوحيدةُ عن الشعب أو عن عبقر، فتشطب المدارس الأخرى راميةً إياها بالخروج عن الناموس الشعرى الذى تملكه هى ـ وحدها ـ بين يديها وكلها أشكالٌ من الفاشية مدمرة.

وتتصل السماحةُ عند العالم صلةً وثيقةً بشمول النظر وشجاعة الرآى فى آن. فهذا المفكر يعشق الشعر عشقاً، حتى إنه تجرأ أكثر من أى شاعر أن يعلن فى وضوح «فى البدء كان الشعر»، ويفسّر ذلك بقوله: فكل بدء هو إبداع، وكل إبداع هو فى تقديرى شعر. الشعر فى كل شىء، فالشعر لايحدّه هذا النسق التعبيرى الذى يتجلى فى كلمات لغوية ومعان وجدانية وذهنية، بل هو هذا النسق الكلى المنتظم المتغاير المختلف المتحرك المتنامى المتجدد المتفاعل المبدع دائماً فى كل شىء فى الكون، فى الطبيعة، فى الحياة، فى المجتمع، في الإنسان، فى كل تعبير، وفى كل فعل.

أى أنه الشعرىّ، وليس مجردَ الشعر.

وينتقد العالم ـ فى مقالته «أزمة الشعر وأزمة الحضارة» ـ أولئك الذين يتعاملون مع الشعر باعتباره غايةً فى ذاته، وأولئك الذين يقلصون الشعرَ فى رسالته، ويكادون يجعلون الشعر مجردَ وثيقةٍ اجتماعية أخلاقية، أو أقرب إلى الشعارات السياسية والأيديولوجية المباشرة:

الموقف الأول يخنق الشعر بتشييئه تشييئاً تقنياً، والموقف الثانى يفقد الشعر شعريتَه.

ويقدِّم العالم الموقفَ الناضجَ المتزنَ بقوله: إن كل قيمةٍ جماليةٍ خالصةٍ هى فى حدِّ ذاتها رسالةُ تنوير وتوعية ومتعة وتواصل إنسانى. إلا أن هذه القيمةَ الجماليّةَ نفسها ترتفع فاعليتها الجمالية نفسها بمقدار ما تتضمنه وتلهمه من خبرةٍ ودلالة اجتماعية إنسانية خاصة وعامة، وبمدى قدرتها التجديدية الرافضة لكل ما هو ثابت، مستقر، متخلف، مبتذل، جامد، مفروض.

كما تعلمتُ منه ضرورةَ أن نظلّ نتعلم، وأن العقلَ يظل يتعلم إلى ما لانهاية، حيث لانهاية للمعرفة، كما لا نهاية للجهل وأنه ليست هناك معرفة ثابتة أبدية خالدة: وأن على المرء الا يخجل من نقد الذات كلما دَعَتْ لذلك ضرورة.

أثناءَ إعداده دراسةً له عن ديواني «فقه اللذة» بلغ العالم من اعتنائه وتدقيقه أن اقترح عليّ أن نلتقي عدة لقاءات نتحادث فيها ونتبادل الرأي، قبل أن يشرع في كتابة دراسته القيّمة (التي نشرت في «إبداع» في نهاية ١٩٩٤) وقد ذهبتُ إليه في منزله أكثرَ من مرةٍ في لقاءات حميمة جميلة. وسوف أوجز الدروس التي خرجتُ بها من هذه اللقاءات في درسين:

(أ) سألني ذاتَ مرّة: متى تجد الوقتَ لكتابة الشعر، وأنتَ مزدحمٌ بالعمل في «أدب ونقد» و«الأهالي» وغيرهما إلى هذا الحد؟

فأجبت إنني أكتبُ في الدقائق القليلة التي يحتسبها حكمُ المباراة وقتاً «بدلَ الضائع» في نهاية المباراة الأصلية، فإذا به يقول لي قولته الجميلة: «لاتظن أنكَ في هذه الدقائق القليلة خارجٌ عن المباراة الأصلية. إن هذه الدقائق هي استصفاء وتقطيرٌ للمباراة كلها. أنتَ في المباراة طول الوقت».

(ب) صحيح أنه توقف كثيراً عند بعض الصور في «فقه اللذة» وحاول أن يفسرها تفسيرَها المباشر القريب (ولعله في ذلك كان مازال متأثراً ببقايا منهجه القديم في مقاربة الشعر، فاستعصتْ واحتار.

ومع ذلك فلم يفرض تفسيره ـ حينما كتبَ ـ على هذه الصور المستعصية، ولم يُدنْها أو يتهمها بالفساد أو الفشل، ولم يخف حيرتَه إزاءها ومحاولاته العديدة للعثور فيها على بابٍ للدخول بل إنه ـ لفرط في تواضعه وأمانته ـ لم يستبعد أن يكون العيب في طريقة القراءة لا في النصّ ذاته.

* * *

أحببتُ محمود أمين العالم ولفتتْني ـ ومازالت ـ شخصيته وروحه، حتى إنني ضمّنتُ مقطعاً من مقاطع قصيدتي «غزالٌ تحت طاغية» في ديوان «فقه اللذه» بذكره شخصياً ـ على طريقتي في ذكر بعض الأسماء والمصادر والأماكن فجأة كمرجعية ذاتية ملتبسة ـ معتبراً إياه خيطاً من خيوط الرمز في النصّ، أو ملمحاً من ملامح التجربة، الحياتيّة والشعريّة:

«ظَهْرُكِ ثابتٌ وصوتُكِ مرحمة/ هذه إجابتي على سؤال محمود أمين العالم: / رأنت حاءُ حوّاءِ/ أريد أن أشمَّكِ وأنت تخبرين لعكة/ كيف تستيقظ الأقنانُ والروحُ عافيه/ أنا

الذى وقفتُ أسـفلَ التجـمع ذاتَ ثلاثاء/ . هل تذكرينَ الشـهقـة التى تواكبتْ مع كـارمينا بورانا/ حـافظى على أذنيك حسًّـاستـيْن حتى أعـودَ من طرابلس الغرب/ أنتِ أنثـاى وأنا الأحدبُ الذى يغـفو فى المسافـة بين سُرّتك ووردتك التركـيّة/ الشاطبى أضـيقُ من أصابع الرِّجْلين/ أنت حاءُ حرّ وعليك تثبيتُ الفحّاتِ فى عَدَسةٍ».

* * *

القسم الثالث
فى الفكر العربى المعاصر

إشكالية الأنا والآخر عند العالم
رؤية نقديــة

علي حسين الجابري العراق[*]

المقدمـــة:

كان لمشروع تكريم رواد الفكر الـعربى المعاصر، فى مصر الـكنانة. العامل المحرك فى إخراج هذه الوريقـات إلى القراء الكرام. ولما كانت ظروفنا فى الـعراق بسبب الحصـار قد حالت دون وصول الكثير من إنجازات «العالم» الفلسفية والأدبية النقدية التى يتطلبها البحث فى «فكر» هذا المفكر آثرنا المشاركـة ببحث بسيط عن (الرؤية النقدية لإشـكالية الآنا والآخر فى الفكر العربى المعاصر ومكانة العالم فيهـا). انطلاقا من دراسة العالم القيمة المنشورة فى كتاب «الفلسفة العربية المعاصرة». والمعنونة الجـذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبى العربى الحـديث والمعاصـر[1]. سيـقف البحث عند موضوعـه الخاص (الفرد = الأنا) ومقـابلاتها المنطقية والاجتماعية (العام) فى الفكر الفلســفى من وجهة نظر نقدية مقارنة باحثين فيه عن خيط دقيق يشكل جوهــر اهتمام العالم، ونعنى به الدور النقدى للفلسفـة، والنقد كما نراه «ثورة مـعرفـية ذات معـاييـر جمالـية وخلقـية» لاغنى عنه فى عـملية النهـوض والتـقدم لمجتـمعناالعربى الذى تحكم عـلاقه (الأنا) فيـه أخلاقيات ومـلابسات لانجدها فى المجـتمع

(*) استاذ الفلسفة والفكر العربى المعاصر، جامعة بغداد.

(١) محمود أمين العالم : الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبى العربى الحديث والمعاصر، ضمن كتاب الفلسفة العربية المعاصرة. مركز دراسات الوحدة العربى بيروت، ١٩٨٨ ص ٧١ ـ ١٠١.

الغربى، لأسباب تاريخية واجتماعية، والعالم نفسه يقول بنمط خاص للعلاقة بين «الخاص» و«العام» أو بين «الذات والموضوع» بحكم الشروط «البنيوية» التى يعيشها المجتمع العربى والإنسان العربى، مع معرفته «العميقة لطبيعة هذه العلاقة فى المجتمع الآخر، وأول خصوصيات الذات العربية، تلك الظروف القاسية التى تضافرت على المواطن والأمة فتركتهما يعانيان من آثار سلبية معقدة أوجبت على «العالم» أن يدعو إلى توظيف جميع الأدوات المعرفية؛ الفلسفية والعلمية وحتى الأدبية: لتحقيق فكرة النهضة والتقدم، وإيقاف التداعى فى الحياة العربية، والخروج من ظروف الانحطاط.

ولما كان «الأدب» واحداً من وسائل «التعبير» عن طبيعة المرحلة، وأداة من أدوات «التغيير» وتفجير الوعى الاجتماعى التقدمى أولى العالم - النقد الأدبى - اهتماماً خاصا لشعوره بصلة الأدب بالحياة، فيقول: «كانت الفلسفة بمعناها العام هى: محاولة للكشف عن القوانين الكلية فى الوجود الطبيعى «الموضوعى» والإنسانى «الذاتى»، فالنقد الأدبى هو محاولة للكشف عن القوانين الكلية فى التعبير الأدبى بشكل خاص، إنه امتداد تطبيقى يخصص لفرع من فروع الفلسفة هو علم الجمال، وهو بحث عن العام فى الخاص أو هو اكتشاف لخصوصيات العام فى واقع خاص[1]، ولإيمان العالم بتلاحم مكونات بقاء الشخصية الإنسانية مع الظروف المحيطة بالإنسان، وجد أن ضغط هذه الظروف على «الفرد» العربى غير الذى يستشعره «الفرد» فى مكان آخر من الكرة الأرضية يختلف فى اشتراطاته التاريخية ومنطق تطوره وعلائقه الصراعية وشدتها أو ضعفها لذلك يقول: «ليست التأثيرات الأدبية سواء فى الفكر عامة أم الفكر النقدى خاصة إلا نتيجة للترابط والتداخل والتفاعل بين صراعاتنا السياسية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية، الداخلية، والأوضاع الاستعمارية العدوانية السائدة فى العصر الذى نعيش فيه، فضلا عن طبيعة التوازن بين القوى المتصارعة الداخلية والخارجية المختلفة.[2]

إن الوقوف على طبيعة العلاقات القائمة فى المجتمع العربى بين الفرد والجماعة وطبيعة المؤسسات وفلسفاتها، منحت (الفرد= الأنا) والدولة وضعاً خاصاً ضمن الواقع العام - يوجب على المفكرين العرب التدقيق والتحليل لاكتشاف مكونات القوة فيه، على الرغم من

---

(١) المرجع السابق ص ٧٢.

(٢) المرجع السابق ص ٧٥.

مظاهر الضعف العام البادية على المجتمع العربى.

تلك حقيقة لمسها العالم منذ عصر النهضة العربية، والأمة تفتش عن (هوية) لها بين هويات العالم مثلما يفتش المفكر العربى عن موقع له تحت الشمس!

لهذا طرح العالم، أو اعاد طرح سؤال المفكر العربى فى التاريخ الحديث، ما العمل؟ ضمن أسئلته الفلسفية عن صعوبات النهضة، بعد أن واجه محنة «بروز الأنا» الأنا الذاتى، والأنا الاجتماعى والأنا القومى، والأنا الوطنى، تطرق أبواب الواقع السياسى والاجتماعى، وكذلك الواقع الأدبى، والنقدى متسائلاً عن مكانته فى المجتمع وفى العصر، متردداً بين القديم والجديد بين الأنا والآخر بين الداخل والخارج[1] تلك هى الإشكالية وهذا هو منطلق هذه الدراسة، اعتمدتُ على ومضة من «ومضات العالم» الكثيرة أو قل بذرة من بذور المعرفة المحسّنة، أنبتت شجرة ونسجت رداء عن «الأنا والجماعة والآخر» والدولة والواجب، والفرد والأمة، والصراع والحرية، والضرورة والديمقراطية والعلم والتربية، وعن النقد نفسه: أو قل نقد النقد، سنعرض له فى الصفحات الآتية من غير أن نخل بهدف العالم ولابشروط البحث العلمى.

أولاً: إشكالية الأنا والآخر فى الفكر الفلسفى الغربى

إن الحديث عن الأنا أو الذات هو البداية الصحيحة لدراسة الفرد والفردية ببعديها (الاجتماعى والتاريخى) فالفرد لايكتسب شخصيته الا من داخل بعده الاجتماعى الموضوعى أما التمييز بين الأنا الأنانية والأنا التى تنمو داخل مناخها الإنسانى والحضارى فمسألة مرهونة بأداء الفرد داخل النسيج الاجتماعى والسياسى والفكرى للجماعة مع جميع ما تشترطه هذه العلاقة من وسائل وأدوات اجتماعية بل إن هذه المسألة أصبحت واحدة من «ألف باء» البحث الفلسفى لدى فلاسفة الغرب والشرق، فالأنا التجريبى المعرفى غيره عند الوضعيين والبراجماتيين والظاهراتيين والوجوديين والهيجلين والماركسيين بل إن «الأنا بالمفهوم الاجتماعى» غيرها فى المنظور النفسى وغيرها فى المفهوم العلمى الصرف وغيرها بالمنظور الفلسفى.

---

(١) المرجع السابق ص ٧٦.

وهى داخل دائرة الفكر العـربى غيـرها فى الفكر الغـربى إذا ما أخـذت فى سيـاقهـا التاريخى الاجتماعى، بل ربما هى عند «الشـخّصانيين» العرب[1] غيرها عند السـياقية أو العقلانية العربية النقدية[2] فى أيامنا هذه.

هذا وغـيره يخطر على بـال الباحث مع علمـه أن «الأنا» أو «الفـرد» مفـاهيم تنطوى «منطقياً تحت مقولة «الذاتى والذاتية» فى مقابل «الموضوعى والموضوعية».

إن الإنسانية ـ كما رأى ذلك الفلاسفـة ـ لم تغادر عصور اللاوعى ما قبل التاريخ إلا بعد أن شخصت أصل المشكلة وطرحت الأسئلة الفلسـفية التى رتبت عليها ملء ارتباط بين «الإنسـان» = الفرد= الوعـى، و«الطبيـعـة». . لتنامى «كون الإنسـان» الجـديد، وأعنى به (المجتمع= القـبيلة، الأمة، المدينة، الدولة). ومثل هذا الفصل جـاء خطوة أولى لمعرفة كنه العالمين الذاتى والموضوعى الاجتماعى والطبيعى.

بل إن الإنسان نفـسه الكون الصغـير لم يشكل بثقله المادى ـ كـبدن ـ عبئـا على عقل الإنسان أكثر مما شكله الإنسان الذات والنفس والعقل والروح والمشاعر والعواطف والإرادات والرغبات على نفسه وعلى مجتمعه.

ووجدنا فى محـاولات الفلاسفة والمفكرين، كـافة، الساعين إلى الكشف عن طبـيعة الإنسان الداخلية وعوالمـه الخفية المقدمات الضرورية لرسم مـلامح هذه «الذاتية» أو«الفردية» فى هدى مرآتـها ونقائضـها ووجـهها الآخـر المحيط بل وجـدناها تتسع باتسـاع الأفراد = الخواص وفـصول أنواعها من الطرف المنطقى. فـما هى الهوية الذاتيـة أو الاجتماعـية التى فتش عنها الفلاسفة بعامة والمفكرين العرب بخـاصة ومنهم محمود أمين العالم؟ فسأل هذا السؤال من غيـر أن ينسى أن الفرادة فى الأدب والفلسفة هى جـزء من «الذاتية» التى تصل بالأنا الى ذروتهـا من غـير أن تأسـرها فى دائرة «الأنانيـة» بالمعنى السلبى وإلا فـهى تلغى الامتداد الاجتماعى للمبدع وتحرمه من إشراقات إبداعه المتحققه عملياً.

---

(١) عن الشخصانية راجع أحمد على التميرى: الإنسان فى فلسفة محمد عزيز الحبابى ـ رسالة ماجستير بإشرافنا ـ من قسم الفلسفة/ آداب بغداد ١٩٩٥ ص ٢٢ وما تلاها.

(٢) على حسين الجابرى: العرب بين منطقى الحوار والصراع، بغداد ١٩٩٦ ص ١١ ـ ٢٥٨.

نقول هذا من غير أن ننس أن ثمة حقيقة مأساوية تأخذ الذات الفردية الى أقصى مدياتها الأنانية - المرضية - فلا يرى صاحبها إلا نفسه ولايفكر الا بذاته = النرجسية! وقد يهون الأمر لو اقتصر على بعض المبدعين[1] فى الأدب والفن والفكر والسياسة والعلم... إلخ، لكن الأمر قد يتحول إلى مرض يخنق الشخصية الإنسانية داخل قوقعة الهواجس الذاتية المعزولة والمنغلقة وكأن العالم جميعه من الناس والأشياء قد تلاشى أو ووظف من أجل ذوات معدودة راحوا يفتشون عن عوامل تفردهم خارج منطق الحق والعدل والجمال والتاريخ... وهذه واحدة من مشكلات المجتمع العربى التى أزمت العلاقة بين الفرد والمجتمع فى وقت يعانى الجميع من ظروف صعبة تركت المجتمع العربى وفلاسفته يفتشون عن حلول للمشكلات الاجتماعية والفكرية فى وسط احتشدت فيه المعيقات مما لاسبيل إلى اجتيازها من غير إنجازات تاريخية وجدّية، يعاد فيها طرح الاسئلة والإجابات من جديد لكى نتمكن من دخول الألف الثالث للميلاد باستحقاق وطمأنينة.

١ - وإذا تجاوزنا المفهوم اللغوى للفرد والذات ومقترباتهما أو مقابلاتهما[2]. فى التراث العربى والعالمى إلى المفهوم الاصطلاحى وجدنا الفرد «هو المجمل الكلى للسمات والخصائص الكامنة لكائن إنسانى، والتى من خلالها تعمل التأثيرات الخارجية[3]. والموضوعية من غير أن تنفصل «الخبرات الانفعالية والشعور والحاجات» وغيرها من مكونات العنصر الذاتى فى الفرد عن «العلاقات الموضوعية التى تنشأ بين الفرد وبيئته» وتبنت الموسوعة «الموقف الماركسى» - الآتى - فى النظر إلى مفهوم الفرد والمجتمع وطبيعة العلاقة فيما بينهما نقداً لاذعاً للمفاهيم الرأسمالية الليبرالية عن «الأنا» و«الذات» و«الفرد» والواجب لاقترانها بمفهوم الأنانية[4]. بخلاف ما عرضته الموسوعة الفلسفية الغربية[5] - وحرصها على تغليب التفسير الفردى للعلاقة داخل المجتمع الليبرالى.

---

(١) راجع عن ذلك دراسة الدكتور أحمد عبدالحليم عطية الموسومة التفكيك والاختلاف، جاك دريدا و الفكر العربى المعاصر ،المنشورة فى كتاب (الفكر العربى على مشارف القرن الحادى والعشرين رؤية تحليلية نقدية) قضايا فكرية بإشراف محمود أمين العالم الكتاب ١٥، ١٦ يوليو١٩٩٥ ص ١٥٩ - ١٦٩.

(٢) راجع أبو بكر محمد الرازى : مختار الصحاح، طبعة بيروت ١٩٨١ ص ٤٩٦ والجرجانى: التعريفات طبعة القاهرة ١٩٣٨ ص ٣١ و ٩٥. وابن عربى: رسالة اصطلاحات الصوفية فى كتاب تعريفات الجرجانى، ص ٣٥و ٢٣٨ و ٢٤٢و ٢٤٣.

(٣) الموسوعة الفلسفية لروزنتال ويادين، ترجمة سمير كرم، ط ٦، بيروت ١٩٨٧،ص٣٢٨.

(٤) المصدر السابق ص ٥٤و ٣٢٩.

(٥) الموسوعة الفلسفية المختصرة، القاهرة ١٩٦٣ ص ٧٠ و ٣٠٦ و ٤٣٨.

٢ ـ وإذا كان الفكر الأوروبى قد توزع فى دراسته لمشكلة العلاقة بين الأنا والآخر على «الحدس العـقلى» الذاتى، منذ ديكارت و«الكوجينو» ثم فخـته وصولاً إلى روسو ومـذهبه العقلانى الحر وكانط وفكره الواجب، ومانهـيم وفكرة الفضاء الاجتماعى للذات، فى هدى طوباوية الأيديولوجيا[1]. فإن الفردية كما تبنتها التجريبـية الإنكليزية والوضعية اللاحقة قد ازدهرت فى ظل الأنظمة السياسية الليبرالية والنزعة الذاتية التى سادت فى المجتمع الغربى، بخلاف الهـيجلية التى كـانت أول فلسفة «كليـانية» وصلت بالأنا فى الدولة إلى مسـتواها الكلى قـياسـاً على إرادة المطلق وحـركة الـتاريخ ووفق جـدل هيـجل الصارم فى الحـرية والضرورة ومن خلال حديثـه عن حركة التاريخ وعلاقتـها بالوعى والحرية والواجب، على أساس تطابق الحرية مع الضرورة من جانب وتوافق الفرد مع الدولة من جانب آخر، وتناغم العقل مع الواقع من جانب ثالث[2]. وفق ثلاثية الفكرة والنقيض والمركب.

ولما كانت الفكرة لاتتـحقق الا من خلال وجودها وضـدها وعواملها التاريخـية، فإن الفعاليات الفردية فى نهاية المطاف مـا هى إلا تحقق لإرادة المطلق العامة من خلال الأفراد ـ الأبطال ـ والمبدعين البناة الأحرار؛ الذين يستجيبون لإرادة المطلق بطريقة غير مقصودة.

وأن جميع الفعاليات ـ لاسيما الاجتماعيـة منها ـ صراعية كانت أم توافقية فإنما يقصد بها تطوير روح العالم «التى تتجه دوما نحو غاياتها» ألا وهى تحقيق الذات[3] الكلى.

ومن أجل رسم العـلاقة بين (الفرد) و(الدولة) فى الفـكر الهيجلى الكلـيانى لابد من معرفة دور الحرية إلى جانب الضرورة فيها.

يقول هيـجل: «فالحـرية الحقة هى مطـابقة الإرادة الحرة مع القـانون الكلى، والدولة المثاليـة تتحقق عنـدما يتلاشى التـعارض بين الحرية الفـردية والقانون العـام، أو بين الحرية

---

(١) كارل مـا نهايم: الأيديولوجيا والطـوباوية ترجمة د. عبـدالجليل الطاهر، مطبعة الإرشـاد، بغداد ١٩٨٦، ص ١٢٦، ١٢٧. راجع أيضا: هنرى ايكن: عصر الأيديولوجيا ـ محيى الدين صبحى، مراجعة عبدالحميدحسن ط٢ دار الطليعة، بيروت ١٩٨٢، ص ٢٧، د. عبدالرحمن بدوى: كنت: وكـالة المطبوعات الكويت، ود. عبدالسلام بن عبـدالعالى: الميتافيزيقا بين العلم والايديولوجـيا، دار الطليعة ط١، بيروت ١٩٨١ ص٤٦. ود. ناصيف نصار: الفلسفة فى معركة الأيديولوجية، ط٢ بيروت ١٩٩٦، ص ٢٦٨.

(٢) هيجل: محاضرات فى فلسـفة التاريخ: إمام عبدالفتاح ج/١ القاهرة ١٩٧٤ ص٤٠ وما تلاها (وطبـعة ٢ بيروت ١٩٨١ كذلك إمام عبدالفتاح إمام، المنهج الجدلى عند هيجل، ط٢ بيروت ١٩٨٢، ص ٢٨٢.

(٣) هيجل مـحاضرات ٤٨/١ و ٨٤ و ٨٧و ٩٠و ٩٧ راجع أيضـا كتابنا فلسـفة التاريخ فى الفكر العربى المعاصـر، بغداد ١٩٩٣ ص١٤١ ـ٢٤٢. كذلك: جاك دريدا أطياف ماركس ترجمـة د. منذر العياشى وكذلك عبدالحميد صديق، تفسـير التاريخ ترجمة كاظم جوادى، بيروت، ص ٦٣.

والضرورة فنحن نكون أحـراراً حين نعترف بالقـانون العام كقانون، ونـتبعه بوصفـه جوهر وجودها «ويسفـه هيجل الرأى القائل إن الإنسان يولد على الفطرة حـرا والمجتمع هو الذى يحدّ من حريتـه. ويرى فى المقابل «إن الحدّ من الانفعالات ليس قيـداً على الحرية الفردية، بل هو شرط لازم لتحقيق الحرية، والدولة والمجتـمع شرطان لتحقيق الحرية فى ظل القانون العام والأخلاق. الحرية عنده نهاية وليست بداية الروح والفـرد وسيلتها فى التحقق الفعلى والدولة هى التى تتحقق فيـها ما هية الروح ويفضلها تستـوعب وتضمن نشاط الأفراد الذى يتخذ ثلاثة إشكال الدين والفلسفة والفن وبذلك يتحقق التقدم والإبداع[1]. مع ذلك وصف ستيرنر ـ كما يقول التريكى ـ ما أكتسبه الإنسان الذى قدمه هيجل ككائن اجتماعى ـ فردى غايته مصالح كونية داخل الدولة العالمية هو خسران الذات واستلاب جديد، أى ذوبان الفرد فى النسق.. وفى الدولة[2] وذلك هو الاغتراب القاتل.

٣ ـ وإلى جانب الصورة التى رسمـتها الموسوعة الفلسفية الماركـسية عن الفرد والذات والجمـاعة.. الخ التى عرضت لهـا فى تعريف المصطلح، وجـدنا الماركسيـة ترى أن الحدّ الأول فى قضـية التـاريخ البشرى بأجـمعـه هو وجود الأفراد من البـشر الأحـياء على أن طبـيعتـهم تتـوقف على الظـروف المادية التى تحـقق إنتـاجهم (. . .) فـجـمـيع الدوافع السيكولوجيـة تدعمها من الباطن الأحـوال المادية، فالناس يصنعون تاريخهم الخاص مـهما تكن نتيـجة ذلك من حيث إن كل فرد يجـرى وراء غايته المرغوبة شـعورياً، والذى يشكل التاريخ هو بالضـبط الحصيلة المتحـصلة من هذه الإرادات الكثيرة والتى تعـمل فى اتجاهات مختلفة، ومن تأثيراتها كثيرة الجوانب على العالم الخارجى. . وسواء تحققت رغبات الإنسان الشعورية أم لم تتحقق، فأن التاريخ تتحكم فيه دائما قوانين داخلية».[3]

ومهمـا يكن من أمر الخلافـات عن صلة الأفراد والمجتمع وقـوى الإنتاج التى شكلت الأسس المادية للنظرية الماركسية عن الفرد والمجتمع والدولة والحرية والبطولة فماركس نفسه يبدأ أول ما يبدأ فى مقدمة الجزء الأول من كـتابه رأس المال بسؤال له مساس بموضوع بحثنا

---

(١) هجيل: محاضرات ١/١١٨، طبعة ٢ بيروت ١٩٨١.

(٢) فتحى التريكى : الفلسفة الشريدة، تونس ١٩٦٨، ص ٦٠٣.

(٣) النص اورده صديقى سعد ـ مرجع سابق ص ٨٩و ٩٧.

هذا وأعنى به «ما المبدأ الذى يحكم العلاقات بين البشر؟» «ثم يجيب قائلاً «هو إنتاج الوسائل التى يدعمون بها حياتهم، وبعد الإنتاج تبادل الأشياء التى أنتجوها، فإن على الإنسان الفرد أن يعيش ثم يستطيع ان يبدأ التفكير. لذا فإن الأمر النهائى الذى يقرر التغيير الاجتماعى يمكن أن يوجد لافى أفكاره عن الحقيقة الأبدية والعدالة الاجتماعية، وإنما فى ما يحصل من تغير فى أسلوب الإنتاج والتبادل.[1]

ومعنى هذا كما يراه صديقى القول بأن «الناس يعملون بلا إرادة واختيار، بل اضطراراً» بسبب بسيط هو أن وعى الناس لايعنى إشكال الوجود، «بل إن إشكال الحياة الاقتصادية والاجتماعية هى التى تعين الوعى».[2] وما تاريخ المجتمع فى حقيقته إلا تاريخ صراع، طبقات حرّ وعبد، نبيل وعامى، سيد وخادم،رب عمل وعامل، ظالم ومظلوم ولا هم للإنسان إلا العمل من أجل تحقيق السعادة المادية وأنكر - ماركس - وجود فردية أو جماعية مطلقه قائلاً: «إن الجماعة وحدها هى الحقيقة وإن الوجود المستقل للأفراد مجرد وهم وإن كرامة الإنسان محض خداع، وكل من يفخر بأن يدعو نفسه حراً وإنساناً ذا تفكير قويم إنما يرزح تحت وطأة أفكار خاطئة أشد الخطأ»[3] وما الناس عند ماركس «إلا حشد من المخلوقات الآلية التى لا إرادة لها» تعمل من أجل الوصول الى «المجتمع الشيوعى» من غير أن تراه، هناك فقط تقوم الفردية وتنتفى الدولة والعائلة والنقود والمؤسسات والقومية والدين.

٤ - وإذا كانت «الفردية» قد توزعت الساحة الفكرية الغربية الأوربية - الأمريكية فهى فى الأولى ذاتيه تفتش عن ماهيتها فى وسط غريب يسلبها حقيقتها كل لحظة، الوجودية كانت فى الثانية فردية ضاجة بأسباب القوة، متسلحة بالمال والجاه والمنصب والسلطات المختلفة فى فرض وجودها على الآخر وبهذا نمت فى ظل الذرائعية فرديات ليبرالية على حساب ملايين الناس وإن أطرت نفسها برتوش تتحدث عن الديمقراطية والحرية والفرص المتاحة للنجاح.

---

(١) المرجع السابق ص ٩٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٩١ - ٩٣و ١٠٤ نقلا عن كتاب:

Karl Marx and his liff Envireinment by: lash , ber lin pp. 14-15.

(٣) راجعها فى دراستنا: منطق للصراع بين الذرائعية التنفعية والعقلانية العربية النقدية) فى الثقافة العربية والتحدى، مركز دراسات الوحدة العربى، بيروت، ١٩٩٥، ص ١٢٥ - ١٥٧.

ولعل أوضح من رصد حقيقة هذه العلاقة فى ضوء المتغيرات الجارية فى العالم المعاصر، جاك دريدا حين حلل مضمون كتاب «نهاية التاريخ» لفوكوياما قائلا: «بأن هذه التحولات تشوش الأنساق الأنطولوجية للدراسات اللاهوتية، أو الفلسفات التقنية بوصفها تنظيراً وأنها لتزعج الفلسفات السياسية والمتصورات الديمقراطية الجارية. ثم إنها لتضطر المرء أن يعيد النظر فى كل العلاقات بين الدولة والأمة، بين الإنسان والوطن، بين الخاص والعام.[١]

ويتساءل دريدا عن معاناة الإنسان ومشكلاته فى عصرنا الحالى متبرما من المضمون «المحدد المقيد لحقوق الرجل والمرأة والطفل وللمفاهيم العامة عن المساواة والحرية والأخوة الخاصة.. وللكرامة وللعلاقات بين الإنسان والمواطن.. وإلى مفهوم الإنسان الإلهى أو الحيوانى لذلك اقترح من أجل قلب عالم الفردية تصوراً جديداً للإنسان و المجتمع والاقتصاد والدولة بعد أن تجاوزت السلطة حدودها الاجتماعية والقانونية.. وبعد ظاهرة بوليسية السلطات وكل هذا يقوض البناء الفلسفى - والحضارة ويحث على تقديم حلول جديدة.. وعلاقات جديدة لافراد والجماعات فى الغرب.

ثانياً: إشكالية الأنا والآخر فى المنظور السيانى المعاصر

السيانية اتجاه فكرى دينى - سياسى يقول بأن تجربة الماضى والحاضر سيّان لذلك:

١ - إنطلق الموقف الإسلامى فى ترسم العلاقة بين الأنا والآخر من فكرة الاستخلاف فى الأرض جاءً فى النص المقدس «إذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة»[٢] وقال أيضا «وهو الذى جعلكم خلائف فى الأرض»[٣]. وقال سبحانه وتعالى: «كما وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم»[٤] والاستخلاف يعنى أيضا امتحان الإنسان ومعرفة قدرته على الاعتبار من أخطاء الآخرين قال سبحانه «ثم جعلناكم خلائف فى الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون»[٥]. وبذلك نقترب من المعنى الذى قصده ابن عباس (رضى الله عنه) فى قوله «إنما سمى الإنسان إنساناً لأنه عُهِدَ إليه فنسّى».[٦]

---

(١) جاك دريدا: أطياف ماركس، ص ١٣٨.
(٢) البقرة: ٣٠
(٣) الأنعام: ١٦٥
(٤) النور: ٥٥.
(٥) يونس: ١٤
(٦) أبو بكر الرازى: مختار الصحاح ص ٢٨.

أما عن معنى الفرد والفردية فقال سبحانه وتعالى: «وزكريا إن نادى ربه، ربّ لاتذرنى فرداً وأنت خير الوارثين»[1]. فالفردية هنا، تورث انقطاع النسل وهو أمر يتعارض مع فكرة الاستخلاف، وقال سبحانه «وقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة».[2] لكون المسئولية الجزائية ونتائجها يوم القيامة، تنحصر فى دائرة الفردية، لاشأن لولد أو والد أو زوج.. أو بأحد، فالفرد هو وعمله فقط «وكلهم آتية يوم القيامة فرداً»[3]. حتى الأنبياء (ع) قال سبحانه ﴿ونرثه ما يقول ويأتينا فرداً﴾[4] هذا إلى جانب مئات النصوص المقدسة (الآيات الكريمة) عن الجمع والجماعة[5] لقد منح الإسلام للفردية كامل بعدها من حيث علاقة الفرد مع ربه، وفى عقيدته وإعلان عبوديته لواحد أحد، الجميع على الأرض متساوون فى حريتهم ومتساوون فى عبوديتهم لسيد واحد هو الله سبحانه وتعالى، وتصل هذه «الفردية» الحرة إلى ذروتها فى «المنظور الصوفى» الذى يتوحد فيه الفرد مع شواهد الكون وبعده الميتافيزيقى حتى يصعب معه وصف طبيعة هذه الصلة كشفا وإشراقاً وحلولاً واتحاداً، لأنها من نمط التجارب الذاتية التى يصعب نقلها للآخرين وتستكمل مزياتها كما رأينا فى الحياة الثانية التى تمثل النصف الآخر من حياة الانسان الماورائية.

وإلى جانب هذه الفردية، هناك مجموعية تكافلية، تُجعل الإنسان مشروعا للجماعة ووسيلة من وسائل رقيها وتعاونها على جميع الأصعدة ليكون مؤهلاً لفكرة الاستخلاف ولانجاب الصواب إذا قلنا إن الحياتين المادية والماورائية تتوقف على البعد الاجتماعى للإنسان، وليس على البعد الميتافيزيقى وحده! وهذا هو الجانب الحيوى فى فكرة وحدة الفرد والجماعة التى تصل بالجهاد إلى حد التضحية بالنفس من أجل الآخرين حكمة تراثية شهيرة تقول «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا وأعمل لآخرتك كأنك تموت غداً» ووصل الأمر بهذه العلاقة أن جعل فلاسفة الإسلام لاسيما الفارابى سعة الاجتماع الإنسانى» شرطاً

(١) الأنبياء: ٨٩.

(٢) الأنعام: ٩٤

(٣) مريم: ٨٥

(٤) مريم ١٩ - ٨٠

(٥) راجعها فى المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبدالباقى : القاهرة ١٩٤٥ وبيروت، دار الإحياء العربى (ب، ت) ص ١٧٥ - ١٧٧.

لتحقق السعادة الأرضية فى مدينته، الفاضلة[1] مقابل ذلك وصل موضوع الفردية والتفرد والتوحد والأنا انطلاقا من المنظور العقلى إلى مدياته الفلسفية فى أبحاث ابن باجة فى تدبير المتوحد وابن طفيل فى حى بن يقظان اعتماداً على فرضية التعليم[2]. والاكتساب العقلى من غير حاجة إلى خيرة إنسانية اجتماعية هذا فى الإسلام المزدهر والحضارة العربية الشامخة بالأمس.

٢ ـ أما اليوم فتكاد المصادر الإسلامية. تعتمد ذات المنطلقات القائلة بفكرة الاستخلاف والمعتمدة على قاعدة الحاكمية فى مباحث: الدولة، والواجب والموازنة بين الفرد والمجتمع. وإذا كان محمود أمين العالم، وهو يدرس تاريخنا الحديث والمعاصر من وجهة نظر نقدية ـ أدبية قد وقف عند النظرية النقدية الإسلامية بتأمل ورؤية مستقبلية فاحصة وهو يعرض لآراء شعبه من شعب الفكر العربى المعاصر ذات الرؤية السلفية الأصولية عند سيد قطب[3]. ينقل عنه نصا يقول فيه «إن النظرية الإسلامية لا تؤمن بسلبية الإنسان فى هذه الأرض ولابضآلة دوره الذى يؤديه فى تطوير الحياة، ومن ثمّ فالأدب او الفن المنبثق من التصور الإسلامى لايهتف للكائن البشرى بضعفه ونقصه وهبوطه، ولا يملأ فراغ مشاعره وحياته بأطياف اللذائذ الحسية أو بالتشهير الذى لا يخلف إلا القلق والحيرة والحسد والسلبية وإنما يهتف لهذا الكائن بأشواق الاستعلاء والكلافة ويملأ فراغ حياته ومشاعره بالأهداف البشرية التى تطور الحياة وترقيها سواء فى ضمير الفرد أم فى واقع الجماعة.[4]

لهذا السبب عدّ عماد الدين خليل النقد الفكرى الإسلامى المعاصر «موازنة فذة نادرة بين الذات والموضوع».[5]

٣ ـ إذا كان الأمر هكذا من وجهة النقد الأدبى فكيف نظرت الدراسات الاسلامية الفلسفية لجوهر المشكلة، أعنى علاقة الأنا بالآخر فى ظل الظروف الحالية والصراع الدائر

---

(١) ابونصر الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة ـ نشر إبراهيم الجزين، بيروت، ب ت. ص ٦٣ وما تلاها وتحصيل السعادة، نشر وتحقيق جعفر آل ياسين، بيروت ص ٦١ وما تلاها.

راجع بحثنا: قراءة معاصرة لمدينة الفارابى الفاضلة، مجلة رانكو العلمية السليمانية، ع ٣ لسنة ١٩٩٧؛ ص ٤ و٥و٧.

(٢) راجعها بتركيز فى كتاب فلسفة التاريخ فى الفكر العربى ق/ ٣ ـ بغداد ١٩٩٣ ص ١٥٠ ـ ١٥٤ مع مصادرهما.

(٣) محمود أمين العالم: الجذور المعرفية ص ٨٥ ـ ٨٨.

(٤) أيضاً ص ٨٦ نقلا عن كتاب سيد قطب: التاريخ فكرة ومنهاج ط٢ بيروت ١٩٧٨، ص ١٧ ـ ١٨.

(٥) العالم: الجذور المعرفية ص ٨٧ بعد عن عماد الدين خليل: فى النقد الإسلامى المعاصر (بيروت ١٩٧٢) ص ١٧٣.

للخروج من دائرة التخلف إلى النهضة والتـقدم. المتفق عليه فى هذه الدراسات هو أن هذه الفردية لا تنفصل عن نطاقها الاجـتماعى، ولايتحدد مصير أية جماعــة إلا نتيجة لما تقدمه من أعمال، وهذا يعنـى أن الإنسان فى هذه الدنيا غير مـجبور على فعل كـما «أن التاريخ الدينى لاتحكمه جبـريه تجعل من فعاليات الأمم المؤمنة حـركة صاعدة[1]. فـحـسب، بل ينطوى على هامش من حرية الاختيار.

ولقد وجدنا فى أبحاث عبدالحميد صديقى الإسـلامية ـ خلاصة لطبيعة العلاقة بين الأنا والآخر مرصودة على أسـاس التفسير الدورى للتاريخ مشيـرا إلى الشكل البدائى للعلاقة بين الفرد والجماعة حـيث كان «الأفراد يعيشون وفق مبادئ معينة» لهـا نظام خاص بها كان الفرد يتمتع فيه «بحرية غير مقيدة، وأن النسيج الاجتماعى كان أضعف من أن يقاوم إرادة الفرد».

لعلها ـ المشاعية البدائية فـى المفهوم الماركسى ـ لكن هذه المرحلة قادت الى نظام الملكية التى أصبح فيها «الفرد عبداً ذليلا لحاكم مستبد يجمع فى شخصه جميع سلطات وصلاحيات الدولة وبهذا ضمّن أفراد المملكة بجميع ممتلكاتهم وحياتهم فى سبيل الدولة[2]. وكان صديقى هنا يستعير نموذج المملكة الشرقية القـديمة عند هيجل وهو يتتبع تطور وعى الحرية من خلال الدولة أما فى زماننا هذا فلـقد لاحظ صديقى «رقاص حقوق الـفرد على الدولة يتأرجح من جهة إلى أخرى، فالمـبادئ الجوهرية للديمقراطية الحديثة «تعطى حـرية لاحدود لها للفرد من ناحية التـمتع بالحقوق» وتسلبهـا عنه فى أماكن أخرى ثم ينقل قول جون سـتيوارت مل عن تعامل الأفراد مع الدولة قائلا «لابد للبشر أن يراعوا فى سلوكـهم بعض قواعد عامة فى أكثر النواحى، لكى يعـرف الناس مايجب أن يتـوقعـوه ولكن الفرد حـرٌ فى أن يأتى من أعمـاله الشخـصيـة ذات البواعث الداخلية الخـاصة مـايشاء.. أو يمكن أن يقـدم له الآخرون آراءاً تساعده فى الوصول إلى حكم صحيح ومواعظ تقـوى إرادته لتتضاءل الكثير من الشرور التى قد تنشأ من وراء إكراه الإنسان على فعل ما بالقوة «الجبرية».

٤ ـ مع ذلك، أظهـر الموقف النقدى الإسـلامى خللا كبـيراً فى نظام الحـرية الغربـية كشفته التجربة العلمية لاسيما تلك التى واجهها العرب والمسلمون بوجه عام، منها.

---

(١) عماد الدين خليل: التفسير الإسلامى للتاريخ: ص ٢٦٣

(٢) صديقى: تفسير التاريخ ص ٣٩.

(أ) الإنسان الغربى حر فى أن يدرس حقوق إخوانه من البشر الضعفاء.

(ب) هو حرّ فى استغلال موارد البلاد لفوائده الشخصية.

(ج) هو حرّ فى توظيف الدولة ومؤسساتها لخدمته، فليست «الدولة غير عبد رقيق للأفراد «الأقوياء»».[1] فى الغرب الليبرالى.

وأستخلص صديقى من جميع ذلك خلاصة تقول: إن شعار كل فرد يعمل لمصلحة نفسه أو يعمل دعمه يمر أن النفعى الذرائعى «لايصلح قاعدة لمجتمع طيب راضٍ يسبب الشقاء - الناتج عن التجربة الديمقراطية المريرة التى سخرت الدولة» فى الغرب ضد الآخرين من الأبعدين وفى الشرق والوسط الأوربى - حين سخرت إمكاناتها ضد الأقربين يقصد التجارب الفاشية والشيوعية والنازية التى وصلت إلى حد التدخل المباشر فى جميع أشكال الحياة الإنسانية بسبب السلطات التى لاحدود لها التى استغلها حاكم فرد يسخر الحكومة لصالحه وإن عاونه بعض الأفراد[2] فى مهمته هذه.

يستدل صديقى على استنتاجه هذا بقول «هيرخدك: إن أدّيتَ فرض هتلر عليك فقد دأديت فرض ألمانيا عليك وإن أديت فرض ألمانيا عليك، فقد أديت فرض الله عليك[3]. أما فى الدولة الشيوعية السابقة فلقد سُخر الجميع لصالح الدولة، فى تجمع عومل فيه الناس «كحيوانات عصفت بقيمهاوأسرها ومجتمها عواصف التخريب».[4]

٥ - ويرى صديقى أن طبيعة البشر لم تتغير - كما زعم التطوريون - على الرغم من تقلبات الزمن، لأسباب مختلفة تتصل بصلب المفهوم الدينى للإنسان واستخلافه فى الأرض فهو يرى:

(أ) أن الله قد منح «كل أمة عقلية مبدعة تعتمد حياتها عليها، فحين تضعف هذه العقلية تنهار حضارة الأمة ثم يموت أفرادها بعد عدد من السنين مع ذلك تبقى أفكارهم تراثهم مخفية، لتتوهج مجدداً عند أول نسمة ريح ايمانية تهب عليها فى المستقبل، إنها تموت كحضارة لا كوجود بشرى.

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٠ - ٤١.

(٣) المرجع السابق، ص ٤١.

(٤) المرجع السابق، ص ٤١ - ٤٢.

(ب) أن إنسان هذا العصر مخلوق من نفس مادة الإنسان الذى كان فى عصور ما قبل التاريخ، وطبيعته لم يحصل عليها تغيير جوهرى[١]. كما يعرضه أصحاب النظرية التطورية.

(ج) الإنسان «وهو يقوم بنشاطه الخلاق ويوجه طاقاته» نحو اكتشاف آفاق جديدة للحياة ليشعر بالقلق أمام ما يكتشفه. . وأثناء تقدمه يواجه شىء من الخوف فيلتفت إلى الماضى لكى يطمئن النفس بالأصالة والتراث.

(د) أن روح الإنسان الداخلية أثناء تقدمها «تكون مقيدة بقوى تبدو وكأنها تعمل فى الاتجاه المعاكس[٢]. بتأثير قوة التراث وخشية الضياع فى لج بحر الحياة المعاصرة المتلاطم الأمواج.

(هـ) إن الأخلاق الإنسانية التى تشد المجتمع مبنية على القيم الخارجية للحياة التى لا تتغير على رغم تقلبات الزمن. وهو أمر لم يدركه فلاسفة الغرب مثل هيجل وماركس.[٣]

(و) لقد منح الله الإنسان «الإرادة الواعية والقدرة على الاختيار» لذا فقوانين حياته مختلفة تماما عن «قوانين الحياة العضوية» فبفضل العقل انتقل الإنسان من «الغريزة» إلى «الفكر» بخلاف الحيوانات، أن الإرادة الحرة والفكر هما سر امتياز الإنسان وسموه لذلك تترتب العلاقة بين الفرد والمجتمع اليوم على أساس:

١ ـ أن الفرد ليس مجرد خلية فى كيان الجماعة فهو باقٍ حتى وإن انفصل عنها.

٢ ـ سيطرة المجتمع على حياة الأفراد مستمدة أصلاً من الأفراد أنفسهم فللفرد كيانه الخاص الذى يريد أن يؤكده بواسطة حياة المجتمع.

٣ ـ أن القول أن كل أمة أو طبقة أومدينة، مقضى عليها بالأغلال والزوال عاجلاً أو أجلا» إنما هى خرافة لايسندها دليل ولا حجة» لأنها تقوض المفهومين الفردى والاجتماعى «فالمجتمع مهما كان لايعيش إلا فينا»[٤] بل نتج عن الاندماج الكلى للفرد بالمجتمع عبادة الدولة، والمجتمع والتضحية بالافراد بوحشية وقسوة من أجل تمجيدها، أن الفردية الروحية للإنسان وسلوكه الأخلاقى فى الغرب قد أخضعت تماما للمتطلبات المادية. «البحتة، لآلة

(١) المرجع السابق ص٥١.
(٢) المرجع السابق ص٥٢.
(٣) المرجع السابق ص ٥٣ ـ ٥٤.
(٤) المرجع السابق ص ٥٥.

جماعية تسمى المجتمع» بل وصل الأمر - كما يرى صديقى - ببعض النظريات أنها قاست روح الانسان بالمال». [1]

ولهذه العلة كانت الهيمنة المادية فى الغرب على حياة الإنسان، وضعف شعوره الدينى، واعتبار ذلك من علامات العلمية والرقى مما ساعد على ظهور معايير مزدوجة، ونفاق وتغييب للحقيقة الإنسانية.. فالبعثات التبشيرية مثلاً «تُرسل من الغرب إلى العالم كى يبقى العدل وتدوم الحرية فى العالم كذا ولكنهم يهملون فى بلادهم أسس العدالة وجذور الحرية، مثلما يسيئون للناس فى كل مكان باسم هذه المبادئ» وأكثر من ذلك صار الإنسان عبداً مملوكاً لمصالحه الذاتية فى حين وجد صديقى، أن المثل الأعلى للإنسان يختلف من مجتمع إلى مجتمع، ووجد فى الإسلام ذروة ذلك المثل، لهذا يتمنى بعث هذا المثل وشيوعه فى عالم اليوم، كما تريده الشريعة والعقيدة والنص.. ويستشهد صديقى بنص لماكيفر يقول فيه وإن تقدم الفرد اجتماعيا هو أداء شخصيته المتكاملة لوظيفتها أداء كاملاً[2]. واعتبر إذابة شخصية الفرد فى المجتمع نكران للعلاقة بين الروح والخالق وعبادة للمجتمع الإنسانى بدل عبادة الله. [3]

على العموم لخصت المصادر السيانية المختلفة، علاقة الأنا بالآخر أى الفرد والمجتمع والدولة على أساس منطق الاستخلاف والتكليف والعبودية وحرية الإرادة والاختيار والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. فالجميع أحرار فى الأرض لكنهم عبيد لرب السماوات والأرض، على وفق العلاقة الإيجابية التى تعترف بالفرادة فى العلاقة الروحية، وبالاجتماعية فى العلاقة التكافلية الجمعية. فعضوية الفرد الاجتماعية مثلها مثل راكب، السفينة الذى لايحق له أن يعبث بموقعه تحت ذريعة الحرية والحق الفردى مادام الضرر يعم الجميع ويؤدى بالسفينة إلى الغرق إذا ما ثقب موقع جلوسه فى تلك السفينة أو سمح للمياه بالتدفق إليها.

ثالثاً: الأنا والآخر فى الفكر العربى المعاصر

وقف الفكر العربى - منذُ الثورة الفرنسية وما تلاها - حائراً أمام سيل الفكر الغربى وحواراته الفلسفية عن الفرد والفردية والجماعة والحرية والدولة والعلمانية.. مأخوذاً بهذا

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٥ - ٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٦.

الرأى تارة وبنقيضه أخرى وتاره بعض المفكرين العرب فى هذا الخضم بين وضعية وتطوريه بيولوجية وذرائعية وماركسية ووجودية وتجريبية وبنيوية... إلخ. ومال البعض الآخر إلى التراث والماضى تشبثاً بالأصول والثوابت خشية الانبهار والانجرار مع التيار الوافد. ووقف فريق ثالث داعياً إلى الحياد الفلسفى والحل الوسط[١] وتحدث فريق رابع عن الفلسفة الاستقلالية.[٢]

وعلى كثرة ما كتب عن الفرد والأنا أو الآخر أونحن ودور الدولة فى تنظيم العلاقة بينهما والوصول بها إلى ما فيه خير الفرد ومصلحة المجتمع وجدنا ثمة خصوصية فى هذه الإشكالية نشأت من كون الوضع التاريخى للفرد والمجتمع العربى يشكومن نواقص وكوابح تركت كل من الفرد والمجتمع فى وضع سلبى يفتشان فيه عن هوية غائبة بفعل عوامل خارجية وداخلية «بدت معها المعالجات الغربية ضرب من التجريد المنفصل عن واقعه التاريخى وسياقه الحضارى مما يوجب على الباحثين العرب الدقة فى دراسة هذه الإشكالية خارج سياقاتها الغربية التقليدية، ومادام هذا البحث فى سياق تكريم الأستاذ محمود أمين العالم فلنبدأ منه بعرض وجهة نظره النقدية - الأدبية تجاه المناهج العربية السائدة فى التاريخ الحديث وصولاً إلى العقلانية النقدية .

١ - لقد وقف العالم فى فحصه للجواب الفلسفى النقدى عند إبرز المدارس التى وظفت الأدب لتحقيق هدف اجتماعى لاينفصل عن رؤاها الفلسفية الفردية أو الاجتماعية أو المركبة فى المجتمع العربى.

(أ) فالمدرسة الوجدانية - القائلة بفلسفة الوجدان تقوم على مفهوم يجمع بين الوجود والوجدان[٣] الذى تتوحد فيه الذات مع الوجود وفق تصور استقطب فكر العقاد ومن تناغم معه، وهو يصدر فى مفهوم الحرية وغيره من مفاهيم ذات صلة بالأنا مثل «الذاتية والحيوية والفردية والوجدانية»[٤] وصولاً إلى «اكتشاف الخواص الذاتية الشخصية الحية فى كل ما تناوله

---

(١) راجع يحيى هويدى: حياد فلسفى، القاهرة ١٩٦٣، ص ٥ - ٦و ٦١ ٧٢. ودراستنا يحيى هويدى بين حيادية الفكر وانحياز الفلسفة - دراسة مقارنة - بغداد ١٩٩٦ - مهداة للدكتور هويدى فى عيده الخامس والسبعين كذلك محمود أمين العالم الجذور المعرفية ص ٨٩ أشار إلى كتب مثل: التعادلية لتوفيق الحكيم والوسطية العربية لعبدالحميد إبراهيم.

(٢) مثل ناصيف نصار فى طريق الاستقلال الفلسفى ط ٢ بيروت ١٩٧٩، ص ٢٦ - ٢١٨، وحازم شنا فى فلسفة الاستقلال الثقافى، آفاق عربية ٤٥٤ لسنة ١٩٧٥، ص ١١٩ - ١٢١.

(٣) محمود أمين العالم : الجذور المعرفية ص ٧٧ - ٨٠.

(٤) المرجع السابق، ص ٧٩.

الأديب من موضوعات ذاتية واجتماعية أو تتعلق بالطبيعة الخارجية والخبرات الإنسانية عامة». [1]

(ب) أما مدرسة الذوق الفنى ممثلة بطه حسين فلقد توافقت رؤيته العقيدية مع ما ذهب اليه العقاد فكلاهما يصدران عن رؤية ليبرالية إصلاحية وكلاهما يمثل صعودالأنا الذاتى والأنا الاجتماعى والأنا القومى[2] فى مواجهة الماضى التقليدى والآخر الأوروبى، على ما فى فكر طه حسين من تفتح ونزعة تحليلية، وإذا كان الجمال عند العقاد هو الحرية التى يستشعرها الفرد فى داخله، فإن الحرية عند طه حسين هى الصدق الذى يفضى بدوره إلى الجمال الفنى، من حيث إنه تعبير عن صدق شعورى متلائم مع الحقيقة أى مع بيئته وعصره.[3]

(ج) وإذا ما تجاوزنا النظرية النقدية الدينية المعبرة عن رؤية سلفية للأنا فى علاقته مع الآخر[4] التى درسناها ووقفنا عند المدرسة الوسطية أو التعادلية[5] أو الحيادية لعبد الحميد إبراهيم والحكيم ويحيى هويدى على التوالى.

وجد العالم بعضها يتسم «بالتجاوزية بشكل عام، بين العناصر المكونة للعالم الطبيعى والاجتماعى والتعبيرى وتجمع بين التجاوز والاستقلال والوحدة الخارجية وتكاد بهذا أن تكون تعميماً مسطحا لخبرة اجتماعية وطبيعية، مستمدة من العلاقات الاجتماعية القبلية والتضاريس الصحراوية[6] بجميع ما يعنيه ذلك من تناغم وتطابق بين الأفراد وهيئتهم الاجتماعية وما تطبعه الصحراء بطابع الاستقلال وحب الحرية والقيم البدوية.

(د) وعن المدرسة النقدية الجدلية، التى تضم الرؤى الفلسفية الماركسية والوجودية دخل الجهاز النقدى العربى، حيث تقول الأولى بالأساس المعرفى للأدب وبمعلوليته للواقع الذاتى والموضوعى والتاريخى يعبر فيه الذاتى عن خبرة موضوعية[7] أما المفهوم السارترى[8] فيدور

(١) المرجع السابق، ص ٧٩.
(٢) المرجع السابق، ص ٨٠.
(٣) المرجع السابق، ص ٨٢.
(٤) المرجع السابق، ص ٨٥.
(٥) المرجع السابق، ص ٨٩.
(٦) المرجع السابق ص ٩٠ - ٩١.
(٧) المرجع السابق ص ٩٢.
(٨) المرجع السابق ص ٩٤.

حول الأنا المتوترة بين وجودها المادى وهاجسها الماهوى ومعاناتها من ضغوط المجتمع المحيط حتى تشعر بغربتها عن ذلك المحيط وسعيها للتحرر منه.

(هـ) ثم المدرسة النقدية الوضعية البنيوية - لاسيما عند د. زكى نجيب محمود ومسألة الحياد والوسطية.[1]

ليخلص الأستاذ محمود أمين العالم من دراسة هذه الاتجاهات المسهبة بنتائج مكثفة يدعو فيها إلى الانفتاح على تجارب العالم مع مراعاة «خصوصياتنا المادية والمعنوية والتراثية» بمنظور تحليلى علمى عقلانى ينتقد فيها أمراض العزلة والتعالى ويحث على دور فاعل للفرد فى التغيير الجذرى لواقعنا العربى والمشاركة الفعالة فى حماية حضارة عصرنا وتطويرها إلى غير حدٍّ وبغير هذا - كما يقول - لن يكون اشتغالنا الفلسفى إلا اغتراباً فلسفيا عن الفلسفة بل عن الحياة نفسها».[2]

٢ - إن هذه التحليلات الدقيقة للعلاقة بين الذاتى والموضوعى أو الأنا والآخر أو الخاص والعام أو الإنسان والطبيعة أو المجتمع البشرى والوجود الكونى تقودنا خارج الخطاب الداخلى للفلسفة وما يسميه الدكتور فتحى التريكى، بالخطاب الخارجى الذى لابد منه فى كل قراءة للفكر العربى اليوم. المتمثل فى اللغوغوس دفاعاً عن حق التفكير والإبداع للأفراد، بعيداً عن السلطات المهيمنة على الخطاب فى العالم الغربى، إن التفكير كما يبدو للمتعمق - يرزح اليوم تحت وطأة التقنيات المعاصرة التى تتحكم فى ميول الفرد وعلاقاته المختلفة بالتصور والتخمين، فلا غرابة أن ينحرف العقل عن جوهره أى فى الانفتاح على الخطاب والخيال ليصبح فى الأخير أداة تكريس للمعرفة وترييضها وتقنية ربط الإنسان بالمعطية الطبيعية، وستلعب التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية دوراً رئيساً فى عقلنة المعرفة وفى ربط التفكير بالتقنية وفى إخضاع الفرد إلى سلطان النسق والنظام.. ووجدنا كيف أن النموالتقنى السريع فى الغرب بعامة وفى البلدان التى تهيمن اقتصادياً وسياسياً على العالم الآن بشقيه الاشتراكى والليبرالى بخاصة قد وحدَ ميول الناس عامة فأقر الإنسان ذى البعد الواحد وقلص الاختلاف بين الأفراد والمجتمعات وكيف الاختيارات

(١) المرجع السابق، ص ٩٥.

(٢) المرجع السابق ص ١٠٢.

واحتوى المعارضة داخل اللعبة السياسية وراقب تقنيا وعلمياً هوية الفرد واستبعدَ الآخر[1] أو استعبده.

إن استخدام مصطلح «الشريدة» للخطاب الفلسفى يقصد به معايشة الأفراد والجماعات فى مناطق سكنهم، بعيداً عن الأبراج العاجية، هذا ما يتطلبه مجتمعنا العربى ويريده من الفلسفة «تأتى الفلسفة الشريدة اليوم إذن للدفاع عن حياة الفرد وحريته وهذا حق، إن الدفاع عن حرية الإنسان وحياته أصبحت اليوم قضية الساعة، وهى ردة فعل ثورية ومشروعة لاترفض اعتبار الإنسان العربى الة يتحكم فيها تقنيا، فهو بالأساس مزيج من العقل واللاعقل من القيود والحرية من التفكير المنظم والخيال.[2]

٣ ـ ولكى تكتمل لوحة «الفكر العربى» وهو يتأمل إشكالية الأنا والآخر لابد من وقفه عند الرؤية العقلانية العربية ـ النقدية ـ التكاملية التى تتعامل مع الفرد والمجتمع على أساس التعريف بالسلب وجداول الصدق والكذب ومعايير الكشف عن جوهر الصعوبة حين استشعرها أرسطو فى القضايا التى تتكافأ فيها الأدلة المؤيدة والأدلة المعارضة.

وهانحن نتابع دراساتنا فى هذا الميدان الذى بدأناه منذ نهاية سبعينيات هذا القرن ونحن نبحث عن شبكة العوامل الفاعلة فى المجتمع العربى، التى ترسم علاقة الفرد بالجماعة والخاص بالعام والذاتى بالموضوعى، والأنا بالآخر.

(أ) لا على أساس الأجوبة الغربية عن هذه الإشكالية فى الغرب.

(ب) ولا على أساس الإجابات المثالية أو المادية أو العقلية أو التجريبية.. إلخ أو السيانية أو الشخصانية الذاتية.

(ج) بل على أساس الوضع الحضارى الذى يمثله الواقع العربى والفرد العربى والنظام العربى والمجتمع العربى والتاريخ العربى.

(د) تتضافر فيه شبكة عوامل جدلية تتسع لتضم ١٦ معادلة تتركز على أربع ركائز هى الدولة والقانون والواجب والحق.

---

(١) د. فتحى التريكى: الفلسفة الشريدة ص ٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٢.

(هـ) تقوم على خصوصيــة إيمانية تتكامل فيها حاجات الإنسان الثــلاث كجسد وعقل وقلب رافضه المنظورات الواحدية، والحلول الجزئية المبتورة عن سياقها التاريخى ـ الحضارى والزمانى والمكانى.

(و) فالإنســان الفرد هو غاية التغــيير الاجتــماعى ووسيلته يمــارس دوره على أساس التناغم بين الفرد والأمة والمواطن والوطن أو الخاص والعام.[1]

(س) من هنا اشترطت العقلانية ـ العــربية ـ النقدية تحقيق الانقلاب على الذات أولاً كمــقدمة لتحــقيق الانقلاب على الواقع السلبى والانــتقال إلى ظرف حركى افــضل، يحرر الإنسان من الحيف الذى لحق به هو والمجتمع بسبب ضغوط العــوامل الخارجية المستفيدة من عوامل الضعف الذاتية التى تزايدت مع تعــاقب قرون الانحطاط الحضارى، وتوالى السيطرة الأجنبية المختلفة.

(ح) حداث التغيير الإيجابى لصالح الفرد والمجتمع لايقوم إلا بحضور دولة توفر المناخ الملائم لهذا التغيــير وتكون عوناً لحوار مع الذات التاريخيــة = التراث = الاصالة وحوار مع الآخر = المعاصــرة = علوم وتقنية وثورة معلوماتيــة حتى يتشكل بفضل هذا الحــوار معادلة الفرد، والأمة والإنسانية من خلال فكرة الأمة الوسط.[2]

(ط) إن الرؤية المنطقية للأنا مع الآخر كما تراها العقــلانية العربية النقدية التكاملية من خلال المنهــج الجدلى العلمى التــاريخى المقارن ـ ذات فضــاءات مركــبة تتسع لشــبكة من العلائق المتــوافقة والمتــقابلة والمتناقــضة والمتكاملة بين الفــرد والذات والأنا والجزء والمواطن والإنسان والشخص والخاص والنسبى من جهة ومقابلاتها من جهة أخرى. العقلانية العربية النقدية التكاملية، تعترف للفرد بذاته المتميزة ودوره الإبداعى والبطولى، لكنه لايجد فاعليته إلامن خلال إطاره الموضــوعى حين يضع الذات فى مستــوى المسئولية التاريــخية (الواجب) المؤثرة فى المحيط الاجتماعى، ليتأهل الفرد لمهمته الاجتماعية من غير أن يفقد سماته كذات (أنا) بفضل مناخ الحرية وما يتيحه وعيه من استعداد للتفاعل والتقدم والارتقاء.

بهــذه الكيفــية تجاوز العــقلانيــون العرب النــقديون، المناقــشات المجردة حــول الذات والموضــوع والأنا والآخــر والفــرد والمجتــمع والجــزء والكل والخــاص والعــالم والنســبى

(١) على حــسين الجابرى: الأطر الفلسفية لنظرية العمل، بغداد، ١٩٨٦، ص ١٨٨ ـ ١٨٩.

(٢) على حــسين الجابرى: العرب بين منطق الحوار والصراع ، بغداد ١٩٩٦ ص ٢٠٣

والمطلق.. إلخ، وتوقفوا عند المواطن والوطن والفرد والأمة.. مثلما تجاوزوا النظرات الواحدية والتجريبية والتجزيئية، وعدوا المجتمع محيطاً طبيعيا للفرد ووظفوا الدولة لتكون وسيلة لتنمية الجميع ورخائهم وسعادتهم، وأن الفرد لايتقدم مهما امتلك من طاقات خارقه الا باجتماع جهوده مع الآخرين، اجتماعا حياً فاعلاً في هدى فكرة الانقلاب والتغيير التي لا تستكمل مدياتها الموضوعية إلا إذا انطلقت من أعماق الذات العربية المؤمنة ومن غير تضافر أطراف المعادلة واستواء علاقاتها البنيوية.[1]

(ك) من خلال هذه العلاقة وتلك التفاعلية يتحقق مبدأ تبادل الأدوار وتكاملها بين الفرد والمجتمع «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته» ومن غيره يصعب الحديث عن الفعل التاريخي الناشئ عن الموقف التاريخي وروح البطولة بمعناها العام[2]. التي لولاها لما أصبح الإنسان أثمن شيء على الأرض والذي لولاه لما كانت الحضارة والتاريخ والمؤسسات ونظم العيش، والري والتقاليد والعلاقات الاجتماعية، والعقائد.. إلخ. بمثل ماهي عليه في المجتمع ولولا وعي الإنسان وعقله وحكمته وبحثه الدائب عن وضع أفضل وموقف أفضل، لما كان التغيير المستمر في مؤسساته وأنماط حياته ولا في تنظيم حياته، ووضع القوانين والأصول الاجتماعية السليمة لها.

(ل) الإنسان الحي هو الذي يسخر الطبيعة لصالحه يستنطقها، لا يكون تابعاً لها سلبيا مستسلماً لقساوتها! وبهذا فقط، يتمكن من الاختيار والانقلاب على الظروف السلبية، متى ما وعي مفارقه الواقع للحقيقة التي ينشد ويريد فرداً وجماعة أو مواطناً ووطن أو إنسان وأمة!

(م) الإنسان العاقل هو القادر على اكتشاف مسارات التوافق الاجتماعي في مرحلته التاريخية مع الآخر، بتوسط مؤسسات تسّهل مهمته، وتوفر له فرصة تحقيق فكرته المستقبلية عن الحياة الحرة السعيدة المتكافلة هكذا يسعى إلى نفي عوامل التخلف لكي تتمكن الإرادة الفردية الإنسانية من امتلاك إطارها الاجتماعي ـ الحضاري عن وعي واختيار ورغبة.

(ن) وهكذا تتشكل شبكة العلاقات الجدلية التي تصوغ النظرية الفلسفية العربية النقدية التكاملية من خلال تفاعل الفكر والواقع والمثالي والواقعي والروحي والمادي والاجتماعي والطبيعي والفرد والأمة والخاص والعام.[3]

---

(١) د. حسام الألوسي: البنية والعلاقة، المجلة الفلسفية العربية، عدد «١»، عمان ١٩٩٠ ص ٣٧ ـ ٦٣.

(٢) توماس كارليل: الأبطال محمد السباعي، دار الكاتب العربي، بيروت، ص ٣٢ ـ ٢٤.

(٣) د. علي حسين الجابري: العرب بين منطق الحوار والصراع. ص ٢٠٤ ـ ٢١١.

وتحليل مرتكزات الخطاب العربى النقدى يفضى إلى تشخيص الحقيقة المستنبطة من قلب الواقع والسياق العام لهذا المجتمع. والقائلة أن محنة المجموع العربى الناشئة من ظروف خارجية قاهرة مفروضة فرضاً على ذلك المجموع، تسحق الفرد والمجتمع فى مطحنة الضغط الخارجي والضعف الداخلى، لهذا السبب لم يجد - الفكر العقلانى النقدى التكاملى - ثمة مقابلة بين الفرد والمجتمع على الصعيد القومى بالمعانى التى وجدنا عليها الأمر فى الفكر الغربى، مثلما لاتعتبر الأمة جمعاً كمياً للأفراد الذين يسكنون إقليمها الجغرافى! أو التاريخى بل هى معنى أكبر من ذلك «الأمة فكرة تتجسد فى هذا المجموع كله أو بعضه» وبفضل هذه الفكرة يتحقق التقدم الحضارى الذى لانصل إليه بالمجموع المنفعل بل بالمجموع الفاعل المبدع المتفاعل الذى يرى الدوافع والأهداف والوسائل. بوضوح، ويتجاوز النزعة الاستهلاكية المقلدة، إلى حيث ينتج الحياة بجميع جزئياتها المعنوية والمادية! والمفكر القيادى هو الذى يدرك هذه الحقيقة وينطلق منها «ويستطيع تحويل العدد بالفكرة ليصل إلى الفكرة الواحدة» الذى يفّرق عنها ويطرح منها كل ما يخالفها أو يناقضها؛ عندها تنفصل الأمة عن نفسها المنحطة الفاسدة (الضعف الداخلى) لتعود إلى ذاتها الصلبة[1] وهذا هو مفهوم النهضة العقلانى النقدى.

بهذه الكيفية يكون الفرد نوعا فاعلا يصنع التاريخ، ويكون المجموع مناخا وواقعاً يغنى مسيرة التقدم الحضارى بالجديد المبدع، وهكذا «تنقلب الأمة على تخلفها ووجودها الكمى المجموع وتؤكد وجودها التاريخى[2] وتجسد جدلية الفرد والأمة تاريخيا وجدل الذات والموضوع معرفياً والأنا والآخر اجتماعياً والجزء والكل بنيويا تكاملياً وبفضل هذه الرؤية الجدلية تنكشف العلاقة الحية بين الأنا ونحن وهم بدلاً من توسط الغير بين الفرد والجماعة وتميل العلاقة لصالح الغرباء. إن المنظور العقلانى - النقدى - التكاملى هذا يبلْور الصيغة الحضارية ويحقق الشكل التكاملى للخاص والعام، على صعيدى الفكر والعمل[3] ويتجنب إشكالية المصطلح الغربى الذى يتحدث عن الصراع والاستغلال والاستلاب بالمفاهيم التقليدية السائدة! ويتمسك بجدلية التنوع والوحدة من غير أنه يضحّى بالخصوصيات أفراد،

---

(١) د. على حسين الجابرى، ص ٢٠٤ - ٢١١.

(٢) راجع ذلك فى كتاب فى سبيل البعث ط ١٥ بيروت ١٩٧٥ ص ١٥٧.

(٣) على حسين الجابرى: العرب بين منطقى الحوار والصراع المصدر السابق، ص ٢١٢.

أحزاب، اقطارعـربية، عـقائد، اديان وهو يعالج الـعلاقة بين القطرى والقـومى أو الوطنى والقومى التى اختلت بسبب ضبابية الرؤية لموضوعة الوحدة والاتحاد على الصعيد العربى أو الدينى و القومى الذى يسود الساحة العربية اليوم.[1]

إن إصلاحا للعلاقة المهوشة بين الفرد والأمة و الدولة يلغى التناقض بين الخاص والعام ويمنح هذه الجدلية مضمـونها الفلسفى والتاريخى وينظم العلاقة بين الخصـوصيات العربية والتكوين السياسى والاجـتماعى والحضارى والعـقيدى القومى للعـرب ويرفع التقاطع بين القومية والدين أو الأمة والإنسانية ويضع جـدلية الحرية والضرورة فى وضع إيجابى يتمكن بفضله الفرد من إدراك الواجب إدراكاً حراً فى ظل الديمقراطية التى توفرها الدولة لمواطنيها لكى تؤكد البعد الاجتماعى للمـؤسسة السياسية[2] والعمق السياسى للمـجتمع ومثل هذه الصورة يصعب تحققها من غير معاناة وتعب وتضحية! بسبب شدة عوامل الضغط الخارجى وتمكن عـوامل الضعـف الداخلى من وعى إنسـاننا ونفسـه حـين ربط الانقلاب الخـارجى بالانقـلاب الداخلى والانقلاب الذاتى على الواقع الموضـوعى فى قولـه سبحـانه ﴿إن الله لايغير مابقوم حتى يـغيروا ما بأنفسهم﴾[3]. والذى يعتبر ثورة الوعى جـدلا وواقعاً للثورة على الفساد الاجتماعى والتخلف الحضارى لخصه لنا القائد المؤسس. عام ١٩٤٤ فى قوله: لانهـضـة إلا من الداخل، من داخل الانحطاط تنبـعث منه لتنـفيـه، وتسـتكشف اتجـاهه لتعكـسه، والجيل الجـديد سيـخرج من الواقع الفـاسد، لكنه سـيكون نقيـضه سيـولد منه وينفـصل عنه[4] وبهذه الكيفية تصبح الدولة وسيلة التـغيير لصالح الفرد والمجتمع، ويكون القانون وسيلتها فى تحقيق العدالة والمساواة وبيان الحقوق والواجبات وهو أمر أخذ الكثير من تفكير الأستاذ العالم وتمنى معالجته.

خلاصـة القول: إن الواقع العـربى يكشف للباحث فـيه عند مـقارنته بالحلـم العربى المشروع، جملة تناقـضات سببت ازمة عـلاقة بين العربى والنهضة والتـقدم، تركت سؤال

---

(١) على حسين الجابرى، من مشكلات الفكر العربى فى القرن العشرين، إشكالية العروبة والإسلام، مجلة «أم المعارك» ع٤ بغداد ١٩٩٥، ص ١٥ ـ ٣٢.

(٢) على حسين الجابرى، العرب: ص ٩٣ ـ ٢٢٥

(٣) الرعد: ١١

(٤) القائد المؤسس: فى سبيل البعث ص ١٥٤.

أيهما أهم الفرد أو المجتمع العربى؟[1] فى خانة الميتافيزيقا لاختلاف الظروف الموضوعية بين المجتمعين، لهذا نقول عن المنظور العقلانى - الذى أراده العالم وغيره حلاً لمشكلة الإنسان.

أولاً: أدركت العقلانية - التكاملية العلاقة الجدلية بين الحرية والوعى والظرف الاجتماعى والوضع التاريخى وفكرة التغيير وطليعته وقيادته.

ثانياً: جعلت حرية الفرد مرتبطة بحرية المجتمع ومتوافقة معها، بها يتحقق التغيير والإبداع والتقدم والازدهار الحضارى وإنتاج الحياة الكريمة!.

ثالثاً: لابد أن يتسع جدل الحرية والالتزام بعيداً عن المفاهيم الوجودية والماركسية والذرائعية.. إلخ، يصل مدياته الاجتماعية العربية والجغرافية والنفسية والتاريخية المستقبلية الجدل الخاص والعام.

رابعاً: ربطت البطولة بالإدراك العقلانى للحرية والتعبير الواعى عنها» بعيدا عن فكرة السيد والعبد، وقريبا من المسرح العربى الذى يفتش له عن موضوع للبطولة فى أيامنا هذه لكى يمتلك مداه التاريخى.

خامساً: أية سلطة للمال ا(لثروة) أو القانون، لابد أن يكون وسيلة الدولة لغاية اجتماعية، تتناغم فيها العلاقة بين الفرد والمجتمع والأمة ويشرع فى ظلها قانون يحدد الواجب الموضوعى المكمل للواجب الاجتماعى الأخلاقى للثروة الذى ثبت فى هذه الربوع واستوطن النفوس منذ زمن بعيد - يمارسه العربى من غير ضغط خارجى قسرى ويحقق تكافلية السلطة الأبوية الأخلاقية والإنسانية.

سادساً: العقلانية - النقدية - التكاملية وهى تفتش عن موقع متوازن للحرية ولعلاقة الإنسان مع محيطه الجغرافى والاجتماعى غايتها ولادة الإنسان الجديد، الذى يولد مع مرحلته التاريخية أما الجيل التاريخى، فهو الجيل الذى ينجز مهمته الحضارية بنجاح، لهذا لايمكن تحقيق الظرف الأفضل للإنسان العربى من غير ضريبة لتقدم ونهوض واجتياز عقبة التخلف الداخلى والخارجى، فالحرية المسئولة فى الفكر العقلانى العربى تقوم على فكرة

---

(١) على حسين الجابرى، العرب: ص ٢٢٧ - ٢٢٩.

التحـرر من ضغط الضرورات الحـيوية المادية ليتـسنى للإنسان التـحرر من القيـود الداخلية النفسـية والمعنوية التى تسللت إليـه فى قرون الانقطاع الحضـارى والسيطرة الأجنبـية ليطلق طاقته.

كل هذا جعل جدليـات الفكر العربى والمجتمع العربى، ذات صلة بجـدليات الأصالة والمعاصرة والنهـضة والانحطاط، التى تشكل جوهر الإنجاز الفلسـفى الذى ينشده العرب، وهم يتأهبون لدخول القرن الحادى والعشـرين، فالنهضة المنشودة للفرد وللأمة حق وواجب وهى فعل حرّ واعٍ ينشأ مـن تفاعل شبكة العوامل الذاتية والموضوعـية للأنا والآخر بتوسط شروط الدولة والحـرية وبقيـة المستلزمـات الديمقراطـية التى أصبـحت واحدة من سـمات العصر، وهو أمر سعى الأسـتاذ محمود أمين العالم وبقية أركـان الفكر العربى المعاصر من أجل تحققه «شهادة نقولها ونحن نحتفى بإنجازه الفلسفى المتميز» من هنا من بغداد.

ارتباط الفلسفة
بالأدب عند محمود أمين العالم

نسيب نمر

الحديث عن محمود أمين العالم، ولا سيما عن ارتباط الفلسفة بالأدب، والأدب بالفلسفة فى نتاجه الغنى الثرى، سواء أكان موجزا أم مستفيضا إنما هو شاق بقدر ما هو سهل وشيق، وسهل وشيق بمقدار ما هو شاق ومعقد، والسبب الأساسى فى كل هذا لايرجع إلى أنه بعيد عن البلاغة فى طرحه مختلف القضايا والتصدى لها وللمفاهيم والإشكاليات فى كل شىء تقريبا بل إلى توخيه السهل الممتنع والبساطة فى أسلوبه وتفكيره كما نلمس ونرى فى معظم آثاره ونتاجه إن لم يكن فيها كلها، إلى اعتباره عن حق أن الكلمة الأصيلة المهيأة إلى الانتقال من أن تكون ذات قوة معنوية فقط إلى أن تكون لها قوة فعلية أيضا ينبغى أن تمارس تأثيرها المادى فى الحياة وقوامها الموضوعى فى الوجود والأشياء من خلال «النقلة» الفلسفية الكبرى من التأملية إلى التفسيرية فإلى التغيرية ثالثا، وحتى تكون كذلك أو ضعف دورها الواقعى والمسئول لابد من توخى البساطة وممارستها مثلما هى الحقيقة، ولنقل «الحقيقة الحقيقية» على وجه الدقة.

فالبساطة بمقدار ما هى سهلة إنما هى شاقة وعميقة، وبمقدار ما هى شاقة إنما هى سهلة وعميقة أيضا، مما يصبح معنا القول التالى: إن الحقيقة أكثر المفاهيم والقضايا والإشكاليات بساطة وتعقيداً فى الوقت نفسه.. بسيطة إلى درجة أننا نرى كل إنسان قريب منها ويتصدى لها و يحاول ذلك عن قصدية أو غير قصدية، كما أنه فى الوقت نفسه لايدركها نهائية

ومغلقة إلا فى بعض علاقاتها الأساسية حتى ولو ظن أنه قادر على ذلك، وما تحديد مصطلح الفلسفة (وكل فكر بإطلاق) بأنه البحث عن الحقيقة والقبض على مرتكزاتها وأسسها وماهيتها بمؤيد ومبرهن على ما نقول. ومعروف أن أكثر المفاهيم حقيقة عن الحقيقة أنها لا تكون مجردة ومغلقة وغير واقعية أو تحولت بمعظم علاقاتها الأساسية إيمانا وتسليما مما يعد نوعا من التخلى عنها وترك البحث فيها، فهى أول الأمر وآخره، ملموسة وتقريبية أبدا إلا فى بعض مرتكزاتها المكونة كخلود المادة والحركة والزمان والمكان وهى مقولات واقعية لاتخلق ولاتباد ولكنها تتبدل وتتغير وفق قوانين عامة وبمقدار أومقياس.

ولعل هذا المفهوم كان فى أساس المفاهيم والاتجاهات، السلبية والإيجابية فى الحكم على الحقيقة، وأبرز هذه المفاهيم والاتجاهات بلوغ الشكية درجة نفى الإنسان ذاته عن طريق الشك بوجوده نفسه ووجود الأشياء الواقعية كلاً، هذا فى الناحية السلبية أما فى الناحية الايجابية واستناداً إلى هذا النفى السالب ذاته وجدت بدل اللامعرفية المعرفية الذاهبة إلى نفى الحقيقة واستنباط «الحقيقة الحقيقية» التى تُعدُّ الشىء ذاته موجودا ومنفيا فى وقت واحد ومعا ما دام وجود «اللا» مشروطاً بوجود «النعم» وعلى العكس، ووجود السالب مرتبطاً بوجود الموجب وعلى الضد وما دامت الظواهر والأشياء المتحركة باستمرار والساكنة باستمرار تبعا لذلك يمتنع وجودها إلا من خلال «الوحدة التناقضية» أو «الوحدة فى التناقض» مما يجعلنا جبراً نقر بوجود الشر فى الخير والخير فى الشر، التعقيد بالسهولة والسهولة بالتعقيد، والجهل فى العلم والعلم فى الجهل، اللا معرفية فى المعرفية وهذه فى تلك، اللا أدرية أمام الوجود والأدرية أمامه وأمام أحداثه. . . إلخ. . وإذا كانت الإشكالية كذلك، وهى كذلك، فأين الحقيقة إذن؟ أهى فى السالب وحده أم فى الموجوب فحسب أم فى كلا المتضادين معاً؟

وإذا كانت فى كلا المتضادين معا فأى منهما خاصية الوجود وخاصية الأشياء الأولوية والأساسية بما فيها الإنسان ذاته بل ما المعيار الحقيقى لوجود الحقيقة؟ ثم لماذا تتغير الأشياء؟ وكيف تتغير وتتبدل؟ وإلى أين تمضى حيثما تتبدل وتتغير؟ وأخيراً إذا كان وجود «الشىء فى ذاته»، وهى مقولة فلسفية فى مصلحة الفلسفة المادية، سببا لوجود نقيضه وسببا لنفيه أيضا فأين تكمن حقيقة الحركة الخالدة وحقيقة السكونية «التماثلية، التوازنية الخ. .» فى الأشياء

والظواهر؟ وهل الحركة مستقلة عن السكون وهذا عن تلك؟ وهل الخاص والجزئى والوحيد مستقل تعسفيا عن العام والكلى والشمولى حتى يصح أن نطلق على «الشىء فى ذاته» ماهية الجزئى أو ماهية الكلى وكلاهما فى وحدة تناقضات؟

المفكر العربى محمود أمين العالم وقف، مع كل من يماثلونه فى الاعتقاد بمبدأ التناقض، أمام هذه الإشكالية البسيطة والمعقدة، السهلة والشاقة، وحاول الإجابة الواقعية والعقلانية عنها فكانت بحوثه الكثيرة، فى أى شأن من شئون المعرفة الإنسانية وأسبابها ونتائجها، ناهضة على أن الجزئى فى الكلى والكلى لايظهر إلا من خلال الجزئى وأن كلا من الحقيقة النسبية والملموسة والحقيقة المطلقة وغير الملموسة لاتُعرف إلا من خلال الأخرى حتى ولو كان نفى ذلك ناهضاً على المنطقى والعقلانى.. ولكن أى منطقى وأى عقلانى؟!

بمعنى أن الأستاذ العالم اعتمد ما نطلق عليه نظرية «الحقيقة الحقيقية» فى أنها الخاصية الغالبة فى علاقات الأشياء والظواهر، علاقاتها السالبة أو الموجبة، الخاطئة أو الصائبة، فإذا قلنا إن الحقيقة المتضمنة هذا «الشىء فى ذاته» سالبة فلا يعنى أن هذا الشىء فى ذاته سالب تعسفى، وإذا قلنا إن الحقيقة المتضمنة ذاك موجبة فلا يعنى قولنا أنه غير سالب بل يعنى باختصار أنه سالب فى المثال الأول مع وجود الموجب، وأنه موجب فى المثال الثانى مع وجود السالب، ذلك أن كل شىء بإطلاق، كما بّينا،موجب وسالب معا فى جميع علاقاته الأساسية والهامشية، الداخلية والخارجية، علاقاته بذاته وعلاقاته بالأخر، فهو مركب متضادات مادية توجد مركب إحساسات وعقلانيات ومركب إشارات إلخ.. بمعنى أن صفة «الشىء» الغالبة تكون سالبة أو موجبة وكذلك خاصيته وماهيته وما إلى ذلك مما يرتبط به فى شكل ما، وأن ما يقرر سلبيتها وإيجابيتها تلك العناصر المقررة الموجودة فيه نفسه، والعناصر المقررة لاتكون إلا الغالبة فى هذا الشىء وذلك وفى هذه الحالة وتلك مما يجعله يتغير لا فى ماهيته المقررة فحسب بل فى عملية انتقاله أو «نقلته» الحركية حسب محمود أمين العالم، من النقيض إلى نقيضه، ومن الإيجابى إلى السلبى وعلى العكس ومن الخطأ إلى الصواب وعلى الضد إلخ.. إلخ.

وإذن فالحقيقة الخالصة التعسفية غير موجودة ولا ممكنة الوجود وهى مصطلح اعتمده الفلاسفة افتراضا ذهنيا لتبرير قلقهم المستمر أمام الوجود وأشيائه جميعاً فأخذ بعضهم، فى

وجـه عام، بمذهب الواحـدية المثاليـة وبعضـهم بمذهب الواحـدية المادية، ثم جاء آخـرون وبهـدف حل هذه الإشكالية فـأخذوا باتجـاه (لا مذهـب) الثنائية أو على مـا ذهب يوسف ديتزجن إلى تيار الوسطية الذى ليس هو أكثر من خبيص هلامى يرثى له.

وشكل كل هذا العلة الأساسـية بل الأولى لتعدد المذاهب الفلـسفية أو لنشوئـها ذاتها حيث نجد جمـيع المذاهب والتيارات الفلسفية بوجه عـام تنضوى تحت لواء مذهب الواحدية المادية أو تيار الثنائية المعبر بوضوح عن الخبـيص الهلامى والاعتراف والإقرار الصريح بعدم وجود الحقيـقة والذى يؤكد وجود «الحقيقة الحـقيقية» التى هى ببساطة مـا نطلق عليه صفة الحقيقة مما ينبغى فى رأيى اعتماده بوصلة أمينة للإجابة عن هذه الأسئلة الأساسية فى رحاب الفلسفة: لماذا تـتغير الأشيـاء وتتبدل؟ وكيف تتغـير وتتبدل؟ وإلى أين تمضى عندمـا تتبدل وتتغير؟ أما الأسئلة الأخرى، وهى كثيرة فى عملية المعرفة، فترتبط جبراً بالأسئلة الأساسية المذكور آنفا، مما يعنى بدقة أن أمام الفلسفة مسألتين أو إشكاليتين أساسيتين فى العام هما:

أولاً: علاقة الكائن بالفكر وأيهما الأولوى منهما المادة والكائن أم الفكر والروح.

ثانياً: هل يمكن معرفة الوجود بصورة نهائية وتاليا معرفة الموجودات والأشياء فى هذا الوجود السرمدى الذى هو ككل لا ينقص ولا يزيد بل يتحول و يتبدل على الدوام فى ذاته وتناقضاته والذى هو متحرك أبدا فى أشيـائه وماهيته وساكن أبداً بمقدار أو حساب إذ هو لا محدود وسرمدى؟ فكيف يمكن ان يتحـرك كلاً وهو مالئ المكان والزمان بمعنى أن الوجود مالئ الوجود؟

وحتى تتـضح لنا الإشكاليات وتأخذ أبـعادها لا وفق مفهـوم الحقيـقة الغامض وغـير المنطقى وغير الواقعى ممـا ينفيها جبراً بل وفق مفـهوم «الحقيقة الحقـيقية» الواضح والمنطقى والواقعى، وهى وحـدها الحقيـقة ذاتها حـيث لابد لنا من تحديد مفـهوم الفلسفـة والبرهنة بإيجاز عن ارتباط الفلسفة بالأدب عند مفكرنا العميق محمود أمين العالم، ثم معرفة مذهبه الفلسفى أهو واحدى مادى أو واحدى مثالى أم أنه منتم إلى التـيار الذى زاد الفلسفة تعقيدا ونفى منها بساطتها ومسئوليتها الأساسية؟ وأعنى به تيار الثنائية الذى وضعنا أمام إشكالية لا تحل، إذا حلت، إلا عن طريق الأسطورة، لأن هذا التـيار الثنائى إذا اعـتمد ثنائـية الكائن والروح أولوية قول نفى أوليتـهما فعلا ومعا ونفـى سرمديتهما كليهـما، وطرح أمام الفكر

الفلسفى مـهمة البحث عن سرمـدى آخر غير الواحـديتين المثالية والمادية، إذا يمـتنع قطعا وجود سرمـديين اثنين (أولا بدائيين ولانهائيـين اثنين) معا وفى وقت واحد، وتاليـا يمتنع الحديث عـن أولوية الكائن أو أولوية الفكر، والبحث فـيهـا على ساس الثنائيـة يعنى نفى المسألة الأساسيـة الأولى فى الفلسفة مما ينفى الفلسفة نفـسها ويوجد النظرية النافية للسـببية والعلية، وهى نظرية تقودنا حتما إلى نوع من المثاليـة الميثولوجية الكهنوتية أو الدينية السائرة إلى ما يشبه النفى والزوال أمام تقدم الفلسفة العلمية وتطورها العاصف والعميق.

وإذا كانت الاختلافات حـول مصطلح الفلسفة وماهيتها ودورها وتـاريخ نشأتها واسعة وكبـيرة فممـا لاريب فيه أن توافقـا شبه عام بين الـفلاسفة والمثـقفين ورجال الفكر بتـعدد مذاهبـهم وتباين آرائهم على ضرورة الفلسـفة فى كل شأن تقريبـا؛ بوصفها بوصلة جـميع النشاطات المعرفية بإطلاق، حتى ذهب الكثيرون مـنهم، وبينهم محمود أمين العالم كما هو جلى وواضح فى مـختلف آثاره، إلى الآخـذ على هذا النحـو أو ذاك بالقول ان كل إنسـان فيلسوف بمقدار، مما يعنى بوضوح أن مَنْ يحاولون الابتعاد عنها أو إبعاد الغير عنها لايطلقون إلا من الفلسفة ذاتها، فالقول بالابتعاد عن الفـلسفة فى شئون الأدب والنقد والفنون الجميلة والتاريخ والسياسـة والعلوم جميعا وما إلى ذلك إنما هو قول فلسـفى لا ريب فيه ولا نقاش حوله.

.فما طرحه الأسـتاذ العالم فى مقال له سنة ١٩٩٤ بعنوان «الهـشاشة النظرية فى الفكر العربى المعاصر» ـ وهو ينسحب أيضا فى رأينا على الفكر العالمى المعاصر ـ دلالة على صحة ما نقول إذ يُعدُّ الرأى القائل «بلاش فلسفة» من أخطر الآراء على مجتمعاتنا وذلك «أن لكل منا فلسفة سواء كان واعـياً بها أم غير واعٍ، وأننا فى حاجة إلى أن نقف موقـفا نقديا واعيا من هذه الفلسفة التى نتنـفسها كل يوم لننتقل بها إلـى مرحلة الوعى والوضوح والنضج. . فالفلسفة فى تقديرى هى قمة التنظير الفكرى ـ وفكرنا العربى ـ كما ذكرت فى مقدمة كتاب آخر، هربارت مـاركيوز أو فلسـفة الطريق المسـدود الصادر سنة ١٩٧٢ عن دار الأداب فى بيروت. . كما أنه فى بعض آرائه الآخـرى يناقش فلسفيا بعض البسطاء ممن لايعرفـون شيئا عن الفلسفـة معتـبراً آراءاً معنـيةً لهم جزءاً من الفلسـفة أو التفلسـف، وفى كل هذا يدعو صراحة أو تلمـيحا ولكنه جلى إلى النظرية العلمية الواضـحة والخبرة العلميـة المتنامية بدل

الشتــات الفكرى والتخليط الفكرى والانتــقائية الــفكرية والميوعة الفكرية والتــسطح الفكرى وهذا على خطورته يعده بعض ما يتسم به فكرنا العربى المعاصــر من تهافت واجترار مضيفا إلى هذه السمات ســمات سلبية أخرى يضيفــها إلى السلبيات التى ذكرها وجــزء منها مدمر للفكر الفلسفى فكيف بها كلها إذا أُخذت مجموعة منها مثل سيادة الثوابت النصية الأصولية والتمــاثلية غيــر التاريخــية والثنائيات التــوفيقــية والرؤى اللاعــقلانية والجــزئية والوصفــية والتعميمات المطلقة والإسقاطات الذاتية والأيديولوجية وإلى غير ذلك.

وعبارة «بلاش فلسفة» تعنى بدقة عــدم ضرورة الفلسفة، وهو تيار لايحمل بذوره من يجهل الفلسفــة فقط بل وكذلك من يتجاهلها بقــصد تدعيم اللا معرفيــة مما يقود جبراً إلى العبودية الفكرية ومنها إلى العبودية الفعلية والعــملية فى مختلف النشاطات الإنسانية وحتى فى أبسط العــلاقات بين البــشــر ولذلك فإن الأســتاذ العــالم فى نظرته الفلســفيــة العامــة والأساسية يبــقى أمينا على مفهوم الفلسفــة التغييرية بتجاوز مــفهوميها التأملى والتــفسيرى وبالاستناد إليهما معا، إذ نراه ينطلق حسب فــرنسيس بايكون، من العملية النحلية متجاوزا العمليــة النملية والعمليــة العنكبوتية مع الاســتناد إليهمــا، فالمهم عنده فى مخــتلف بحوثه الأدبية ولاسيما النقدية منها صنع العــسل الأصيل اللذيذ مثلما النحل وليس الاقتصار على تجميع «الحــبوب» من هنا وهناك مثلما النمل ولا صــياغة الوجود وأشيــائه على قياس رأس الإنسان مثلماالعنكبــوت صانع بيته من رأسه وذلك لاعتبار الأســتاذ العالم أن رأس الإنسان فى الوجود وليس الوجود فى رأس الإنسان، وربما كان هذا الاتجاه هو الذى جعله يقول فى مؤلفــه «مفاهيم وقــضايا إشكالية» (ص٢٣١) مــا يلى: «كانت الفلســفة منطلقى الأول إلى النقد الأدبى. كنــت مهمــوما بالبحث فى مــفهــوم الضرورة متــجليا فى مخــتلف التعــابير الإنسانية سواء أكانت إنتــاجا علميا فى مجال الطبيعــة أم المجتمع أم النفس أم كانت إبداعا فى مجــال الفكر أم الأدب أم الفن»، وهذا يدل إلى أقوال كــثيرة مماثلة، على أن الفلســفة عنده مــرتبطة جذوريا بالأدب على اخــتــلاف ضروبه جــميــعا، ولنقل إننا إذا جــردنا أدب محمود أمين العــالم من المحاكمات الفلسفية نكون قد جردنا أعــماله كلها تقريبا من الأدب نفسه بوصــفه (أى الأدب والأديب أيضا) كان وهو الآن وســوف يكون مسئولا أمــام الحياة ومعبراً عنها وعن تطورها وتجميلها.

فأيّ المذاهب الفلسفية أخـذ به الأستاذ العالم فى الانطلاق الأول إلى النقد والأدب ثم دعم انطلاقته طوال نشاطه الأدبى والفكرى عامة ولايزال؟

أعتقد أن الجواب عن هذا السؤال واضح لايختلف فيه اثنان، وأعنى أن الفلسفة المادية العلمية المتطورة بوجه عام هى التى دفعت به نحو النقد والأدب، فإذا أدبه ونقده من وحيها فى الدرجة الأولى على الرغم من آراء عدة له قـد لايوافقه عليها تماما مماثلـوه ممن اعتمدوا هذه المادية العلمية نفسها.

هذا فى المذهب وأما فى المنهج قد اعتمد الديالكتيك المادى أو الموضوعى، حتى استقام لديه، فى بحـوثه الأدبية والنقدية على اخـتلافـها، المذهب والمنهج على السـواء، فإذا هو مادى علمى ديالكتـيكى بصرف النظر، كما ذكرنا، عـن بعض الثغرات غير الأسـاسية ولا الجوهـرية عند طرحه المذهب والمنهج فـى مختـلف بحوثه الكثـيرة والمتنوعـة وفى تقويـمه الفلاسفة على هذا الأساس.

ولعلنا نكون صادقين، ونتبنى ذلك، عندما نقول إن له مأثرتين لافتتين فى هذا المجال أولاهما : عدم الفصل بين المذهـب والمنهج كأن يكون ماديا فى المذهب وميتافيـزيقيا (ضد ديالكتيكى) فى المنهج وثانيـتهما: عدم الوقـوع فى صورة عامة لا فى تيار الدوغـماتية التى تحول المذهب الفلسـفى إلى دين أو إلى ضرب من الدين ولا إلى التحريفـية التى تنفى عن المذهب خاصـيته الأساسـية فى أنه حتى الآن وأكرر حـتى الآن أصح مذهب أوضح منهج وصل إليهما الفكر الفلسفى.

وبهذا المعنى، إذا صـدق طرحنا، يمكن أن نضيف إلى مأثرتيه هاتين مـأثرة ثالثة هى عدم خـروجه، فـى صورة عامـة أيضاً، عـن خاصـية مذهـب المادية الديالكتيكيـة والمادية التاريخية الأساسـية، وهما مذهب فلسفى واحد لاينفصلان، وهى خاصـية حددها واضعو المذهب فى أنه مرشد للعمل وليس عقيدة جامدة مغلقة وهو يتطور ويتغير فى كل شىء كل شىء تقريبا، باستثناء الأسس والمرتكزات الناهض عليها وأبرزها خلود المادة ومحاميلها مثل الحركة والمكان والزمان أو أولوية الكائن على الفكر والمادة على الروح والعقل الخ. . أو أن النخاع المادى هو سبب التفكير المجرد وليس العكس إذ يمكن وجود نخاعات أو أدمغة دون فكر مجرد والعكس ممتنع حتى إذا تعطل النخاع أو الدماغ الإنسانى نفى التفكير المجرد نهائياً

من رأس الإنسان، كما أن هذا الفكر ليس دليلاً على الوجود بل هو دليل على عقل الوجود وفهمه وإدراكه، أى على أن الكائن إذا كان يفكر تفكيراً مجرداً فهو موجود إنساناً أو ماهية مفكرة تماما مثلما الراقص أو المغنى إذا رقص أو غنى فليس الرقص أوالغناء هما اللذان يؤكدان وجودهما لأنهما موجودان واقعيا بل الرقص يوكد ماهية الراقص كراقص، والغناء ماهية المغنى كمغنٍ وقس على ذلك جميع المناشط الفكرية وغيرها مما يصح معها نفى مقولة ديكارت الشهيرة: «أنا أفكر إذن أنا موجود «واستبدالها بالمقولة التالية: أنا فكر إذن أنا موجود إنساناً أو ماهيةً مفكرةً».

وقد أمكن لمحمود أمين العام، كما أمكن لسواه ممن يماثلونه، الوصول إلى اعتناق المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية وهذا ظاهر فى بحوثه جميعاً، لأنه أخذ الفلسفة مذهبا ومنهجا بالانطلاق من المادية العلمية غير الصنمية ومن فهم دورها وتاريخها على هذا الوجه، فالفلسفة عنده وعند من يماثلونه نظريا وعمليا إنما هى، باختصار، علم القوانين العامة للوجود، طبيعة ومجتمعاً، وعلم التفكير الإنسانى وعملية المعرفة، وهى شكل من أشكال الوعى الاجتماعى المتحددة فى نهاية الأمر بعلاقات المجتمع الاقتصادية لأن على الإنسان حتى يضمن بقاءه واستمرار نوعه لا ذاته فقط تأمين حاجاته المادية أولاً ومن ثم يأتى دور حاجاته الاجتماعية أو المجتمعية واقعياً وبعدها يقبل على تأمين حاجاته الروحية أو الفكرية منطلقا إليها بعد نشوء الوعى عنده وتطوره بفضل آلة هذا الوعى أو علته وهى الدماغ أو النخاع وهما مادة وليسا فكرا أو روحا وإن كان نتاجهما غير مادى (فكرى أو روحى) على أساس أن النقيض شرط لوجود نقيضه ونفيه أيضا حيث إنه، بعد هذه العملية المعقدة، لايمكنه أن يوجد من دون غذاء (وهو مادى أيضاً) إنساناً ذا ماهية فكرية.

أى أن حياة الإنسان الروحية والفكرية ممتنعة بدون حياته المادية التى هى أساس وجوده «كشىء فى ذاته» فيما المطلوب لتعينه إنساناً وجوده «كشىء لذاته» أيضاً إلى كونه «شيئا فى ذاته» وعلى هذا الضوء نفهم مقولة السيد المسيح: ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان بمعنى أن الغذاء ضرورى له لكى يوجد فى ذاته وأما الوعى والفكر وما شابه فضرورى له حتى يوجد لذاته إلى جانب وجوده فى ذاته، ولو تسنى لكائن أخر ما تسنى للإنسان من حيث تطور الدماغ أو النخاع المادى إلى درجة يعى معها الأشياء ويعرفها تجريديا وليس حسيا أو تجاوبا

مع الوسط فقط لتمكن هذا الكائن من امتلاك ملكة التفكير المجرد مثلما هو الإنسان تماماً، حتى ذهب بعض المفكرين إلى القول أن القرد مثلا، وهو أقرب نوع إلى الإنسان وكلاهما من جد واحد ثم انفصلا وسار كل منهما فى اتجاه مختلف نشوءاً وارتقاءً، يمكنه أن يتحول إلى إنسان إذا ما توافرت له الشروط نفسها ناسين أن التطور الطبيعى فى هذا المجال لايكرر نفسه، وأنه بعد نشوء الإنسان لايمكنه أن يرضى بكائن آخر يزاحمه فى السيادة على الطبيعة وفى أن يكون مثله موجودا فى ذاته ولذاته معا، هذا على افتراض أن التطور الطبيعى كرر نفسه وأراد أن يوجد إنسانا آخر.

وعلى هذا الأساس، وعليه وحده، نفهم تماما ما تطرحه المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية مما يفهم منه أن الفلسفة تتحدد فى النهاية بعلاقات المجتمع الاقتصادية، أو أن البناء الفوقى يتحدد أساسا بالبناء التحتى من غير أن ننفى أن البناء الفوقى بعدما يتحدد على مرتكزات البناء التحتى أساسا يعود فيؤثر فيه أيضا لكون النتيجة التى يولدها السبب تعود فتؤثر فى السبب إلى درجة أنها تتحول معها إلى سبب يولد نتيجة أخرى وهكذا باستمرار، مما يجعلنا نفهم، محمود أمين العالم ونحن وغيرنا ممن ينهجون هذا النهج، الأهمية الكبرى لثالوث هيجل فى الموضوع ونقيض الموضوع والنتيجة المركبة حيث نقيض الموضوع، الحلقة الوسطى فى هذا الثالوث، هو وحدة متضادات من الموضوع والنتيجة المركبة وإلا امتنع عليه تحويل الموضوع إلى نتيجة مركبة وهذه إلى موضوع وفى شكل استمرارى على الدوام.

ولنقل هنا أن بروقليس مؤسس الأفلاطونية الجديدة هو مستنبط الفكرة الديالكتيكية عن الثالوث إذا وصل إلى ثالوثه على أساس فكرة أفلاطون بأن المفرد يكتشف فى الكثرة والكثرة تسعى إلى تحقيق الوحدة فقال بثلاث مراحل يتم بها تطور الموجودات هى: الحلول، والتطلع إلى الأمام، والتطلع إلى الوراء، حيث إن التطور عنده لايسير بالانقسام أوالتحول وإنما نتيجة لاكتمال القوة، ولذلك يخلق الواحد الآخر دون أن يعتريه هو نفسه أى تغيّر، وربما من هذا الثالوث استنبط هيجل ثالوثه المختلف عن ثالوث بروقليس وأن تلاقى الاثنان على أرضية المثالية فى المذهب.

وإذا كانت الفلسفة متحددة فى النهاية بعلاقات المجتمع الاقتصادية فإن المسألة الرئيسة فيها باعتبارها علما خاصا هى علاقة الفكر بالوجود والوعى بالمادة مع العلم أن كل مذهب

فلسفى يطرح حلا متطورا عينيا لهذه الإشكالية حتى ولو كانت غير مصاغة فى الحل المطروح بشكل مباشر، مما يفسر لنا ليس تعدد المذاهب الفلسفية وتناقضاتها عامة من مادية ومثالية وثنائية وما إلى ذلك فحسب بل وكذلك تعددها ضمن المذهب العام الواحد حيث الخلافات بين المذاهب المادية لا تقل عن الخلافات بين المذاهب المثالية والتيارات الثنائية، ولكن تبقى الإشكالية الجواب عن السؤال ا التالى: أيهما أولوى المادة أم الفكر؟ وعلى أساس الجواب ينقسم الفلاسفة إلى معسكرين كبيرين على رأى انجلز هما معسكرا المادية والمثالية على الرغم الاختلاف كما قلنا فيما بينهما والاختلاف فى داخل كل منهما ويأتى التيار الثنائى محاولاً أن يوفق بينهما فإذا هو يزيد المشكلة تعقيداً، وإذا به باسم الفلسفة يلغى أساس الفلسفة أو مرتكزها الرئيسى حيث دونه لاتكون.

وأما المسألة الأساسية الثانية فى الفلسفة فهى حسب انجلز وآخرين الجواب عن السؤال الآتى: هل تمكن معرفة العالم؟ أو هل تمكن معرفة «الشىء فى ذاته»؟

والخلافات هنا بين «اللا» و«النعم» واللا معرفية والمعرفية لا تقل عن الخلافات حول المسألة الأساسية الأولى حيث تختلط المناهج الفلسفية وتتعقد إلى درجة كبيرة يمتنع حصرها، ولا سيما أن الجواب لا يحدد لنا مذهب الفيلسوف وإن كان يطل على منهجه، فثمة فلاسفة ماديون فى المذهب وميتافيزيقيون (ضد جدليين) فى المنهج، وآخرون مثاليون فى المذهب وديالكتيكيون فى المنهج، وآخرون معرفيون ولكنهم فى الواقع لا معرفيون، وآخرون لامعرفيون غير أنهم معرفيون مما يزيد من غموض عملية معرفة «الشىء فى ذاته» الذى قال «كانط» بوجوده ولكنه قال بامتناع معرفته فاستحق عن جدارة التأييد والنقد معا من الجانبين:

أ ـ من الماديين الذين أيدوه فى وجود الشىء بذاته موضوعيا وانتقدوه لأنه قال بامتناع معرفته.

ب ـ من المثاليين ولاسيما الكهنوتيين منهم الذين انتقدوه على قوله بوجود الشىء فى ذاته وأيدوه لجهة امتناع معرفته وإدراكه.

أما سبب تأكيد «كانط» بامتناع معرفة الشىء فى ذاته المتراقص أمامه بعد معرفته بوجوده مستقلا عن الفكر والوعى وقبلهما فمنهجه الميتافيزيقى (ضد الجدلى) الذى

لايكشف ولايمكن أن يكشف علة أو سبب تغير الشىء فى ذاته كل لحظة وباستمرارية خالدة على قاعدة هيراقليطس: هذا العالم وهو واحد للجميع لم يخلقه إله أو بشر ولكنه كان منذ الأزل وهو كائن وسوف يوجد إلى الأبد، كان ولا يزال شعلة حية تشتعل وتنطفئ تبعاً لقوانينَ معينةٍ، أو على قاعدتى كونفوشيوس وهيراقليطس بأن الوجود مثلما مياه النهر يتحرك ويتغير دوماً إلى الأبد.

نقول هذا ولاننسى أن الكهنوتية أو الإيمانية الحديثة ظاهرة سافرة أومقنعة وجدت فى لامعرفية كانط وقبله هيوم خشبة خلاصها فى الأديان والميثولوجيا بعامة.

ونحن إذ نصل إلى هذا الاستنتاج لابد لنا من العودة قليلاً إلى القضية الأولى الأساسية فى الفلسفة لنطرح ثلاثة أسئلة مترابطة بالإضافة إلى الإنسان بدل طرح روجيه غارودى سؤالين على أساس ما طرحه لينين للتمييز بين مسألتين يخلط بينهما باستمرار مقسمو المادية، أولاً: ما المادة فلسفيا؟ تجيب المادية العلمية عن هذا السؤال: هى الواقع الموضوعى المستقل عن الروح والذى لايحتاج إلى الروح لكى يوجد: ثانياً كيف هى المادة؟ وتجيب المادية العلمية عن هذا (عنه) هذه هى مهمة العلم بأن يعطى عن المادة تمثيلا تقريبيا متزايدَ الكمالِ على الدوام.

هذا ما طرحه روجيه غارودى فى مؤلفه «النظرية المادية فى المعرفة» استنادا إلى ما طرحه لينين فى مؤلفه «المادية والمذهب النقدى التجريبى»، مستنتجاً (أى غارودى) أن ليس ثمة «مفهوم علمى» مزعوم يختلف عن المفهوم الفلسفى للمادة وذلك لأن المادة لاتستطيع أن تفقد هذه الخاصية الأساسية فى أن تكون واقعاً موضوعياً.

ونريد نحن سؤالاً ثالثاً هو: إلى أين تمضى المادة فى تغيرها الفيزيائى؟ تجيب الفلسفة المادية العلمية عنه: إن المادة كواقع موضوعى لاتخلق ولا تباد فى العام وإن تغيرت الموجودات والأشياء فى الخاص على الدوام بفعل قوانين معينة، ومهمة الوعى الإنسانى أمام هذه الإشكالية: خلود المادة فى العام وتغيرها مع علاقاتها جميعا فى الخاص، إن يؤثر فيها لأن الوعى جزء منها وهو نتاجها الأعلى، وذلك حتى يحولها من «شىء فى ذاته» إلى «شىء لأجلنا» أيضاً بوصف الإنسان وحده هو الموجود «كشىء فى ذاته ولذاته» معا فيما الكائنات العضوية الأخرى موجودة فى ذاتها فقط.

وهكذا حينما يؤثر الإنسان فى المادة تعود هى بعد عملية التحويل هذه فتؤثر فيه أيضا مدعمة ومعمقة أكثر وجوده فى الذات وللذات معا، ولعلنا فى هذه العملية الديالكتيكية البديهية ندرك الفرق بين مفهوم المادة فى العام فلسفيا ومفهوم تبدلها وتبدل علاقاتها المتعينة فى الخاص فيزيائيا، بل نفهم قدرة الإنسان وحده على خلق أشكال المادة فى الخاص لتكون الموجودات والأشياء فى خدمته ولذاته بدل أخذها فقط كما هى معطاة من الطبيعة. إنه يفعل ذلك عن معرفة حسية وعقلية معا فيما الكائنات العضوية الأخرى تستخدمها كما هى معطاة وبمساعدة المعرفة الحسية وحدها، وهذه العملية هى إحدى الفروقات الأساسية الكبرى والحاسمة بين الإنسان والكائنات العضوية الأخرى والتى سمحت له بأن يغير تركيبة الموجودات والأشياء بعد معرفتها التقريبية والملموسة، هذه المعرفة التى تتعمق وتتطور وتغتنى باستمرار وإلى ما لانهاية.

ومن الطبيعى، بعد هذا أن نفهم دور الفلسفة عامة والمادية الديالكتيكية خاصة فى بلورة الحوافز المادية أولا والفكرية والروحية ثانياً للنشاط الإنسانى الخاص والعام، ونفهم لماذا يكون أو ينبغى أن يكون كل إنسان فيلسوفا بمقدار؟، بل لماذا يفترض بالجميع أن يحكموا بالعقم على معتنق المقولة الغبية القائلة «بلاش فلسفة» وقد طرح الأستاذ العالم كما مر بنا ذلك سابقا واصفاً هذه المقولة بما يلى: «ما أعرف شيئاً أخطر على مجتمعاتنا من سيادة هذا التعبير «بلاش فلسفة» وقد أشرت (فى هذا المقال) إلى أن لكل منا فلسفته سواء أكان واعياً بها أم غير واعٍ، وأننا فى حاجة إلى أن نقف موقفا نقدياً واعياً من هذه الفلسفة التى نتنفسها كل يوم؛ لننتقل بها إلى مرحلة الوعى والنضج»، وهذا ما أجبت به شخصيا وفى التاريخ نفسه تقريبا العام ١٩٦٤ عن سؤال طرحه علىّ أحد «اليساريين» اللبنانيين بقوله: وما حاجتنا إلى الفلسفة فى العمل السياسى؟ إذ قلت له متسائلا: يظهر أنك تتهيأ للتخلى عن العمل السياسى الهادف تماما عندما تعتقد أن لاحاجة بك إلى الفلسفة فيه، وقد تتخلى عن هدف تطوير كل عمل على الإطلاق، فكرياً كان أو مادياً، عندما لاترى ضرورة للآراء والمحاكمات الفلسفية فى كل شئ، إذ بدون الفلسفة لن يتمكن الإنسان من تحسين عمله العام والخاص مهما كان بسيطا ولا من تطويره وزيادة الإنتاجية والمعرفية ووضع المسيرة وتصويبها ولا القيام بأى جهد واعٍ وعقلانى ينبغى عليه أن يبذله من أجل تحويل الشىء فى ذاته إلى «الشئ لذاتنا» أيضاً.. لم يجب ولم يناقش بل ظل صامتا وكان صمته نهائيا بعد

حين حيث توقف عن عمله السياسى وعن التنظيم الذى كان يرأسه وخلد إلى الراحة متمثلا بقول أبى الطيب:

ذو العقـل يشقى فى النعيـم بعقلـه   وأخو الجهالـة فى الشـقاوة ينعـم

ولعل من هذا الطرح استنبط التجهيليون واللا معـرفيون والصنميون عن قصدية ظاهرة مقولتهم حول صـعوبة الفلسفة وتعقيداتها ولا ضرورتهـا للحياة والعيش، وهو قول إذا كنا نرفض منه «لاضرورة الفلسفـة» فلا يسعنا إلا أن نقبل بوجود صـعوبات وتعقيدا نسـبية فى موضوع الفلسـفة لعل أبرزها أنها لابد منها كمـا يقول محمود العـالم لمجابهة «هذه المرحلة من حياتنـا العربية التى يتفـاقم فيها التشـتت والتفكك والتسطح والاغتـراب والتخلف فى الفكر والواقع على السواء» مؤكـدين ذلك بأن فقدان الفلسفة المادية الديالكتيكيـة والتاريخية الأصلية وخروج حـملة لوائها الرئيسيين عنهـا حتى صرنا بدون فلسفة، كـان من الأسباب التى أدت إلى تفكك مـا كان يسمى بالعـالم الاشتراكى أو المنـظومة الاشتـراكية بأحـزابها الحاكمة وغـير الحاكمة وهو ما سيـبقى هذه الأحزاب مفككة ومتهافـتة إذا لم تتراجع نظريا وعمليـا عن شعـار «بلاش فلسفـة» إلى الأخذ بالشـعار الصـحيح والسليم المؤكـد ضرورة الفلسفة أو ضرورة النظرية التغييرية للنشاط العملى التغييرى، ولعل الوقت غير بعيد لنشهد ذلك شرط أن يعود الاشـتراكيون إلى قواعدهم الفلسـفية كمرشـد للعمل وليس كدين من الأديان، وإلى أداة تبديل وتغيير وليس «كفلسفة» قمع وتبرير، وفى هذا سيكون شأنهم، إذا استمروا متمسكين به، مشابها لشأن المسيحيين مع المسيحية والمسلمين مع الإسلام، كما هو مشابه لشـأن من يقول شيئـاً ويسلك عكسه عملياً فى ممارستـه وتطبيقه وتجـربته إلى درجة ذهب معها قادة أحـد الأحزاب الاشتراكية العربية وبـجرأة نادرة إلى الرد على منتقديهم من هذه الوجهـة إلى القول أن «حزبنا لـيس حزب فلاسـفة» من غيـر اهتمام بما سـيكون عليه حزبهم من ضحالة وتفكك وضعف وبعد عن الاشتـراكية العلمية التى نهضت على الأسس والمرتكزات الفلسفية والتى لاتعيش إلا بالهواء الفلسفى الأصيل والمنعش.

وأما موقفنا من القائلين بصعوبة الفلسفة لصرف الكافة عنها والقائهم فى الجهل المطلق والنسبى فلا يخـتلف عن موقف محمود العالم فى الجـوهر والماهية وإن اختلف فى الشكل والظاهر، وهو فى العـام ناهض على المرتكز الأساسى التـالى الذى من دونه تنهار جـميع

المرتكزات الأخرى وتتفكك أو على الأقل تتسطح وتغترب وتتخلف فى الفكر والواقع على السواء: قبل البحث فى أى موضوع لابد أن يطرح سؤال رئيس - أبقى فى الذهن أم وجد طريقه إلى الإبانة : هل هذا الموضوع، والتوغل فيه ومناقشته ودراسته وتحليله وتركيبه ومحاولة كشف أسبابه ونتاجه وعلاقاته جميعا بالصورة النسبية الملموسة من الأمور الصعبة أو السهلة، الممتنعة أو الممكنة، الواجبة أو المستغنى عنها؟ فإذا وجد الإنسان صعوبة ما أو اقتنع بالاستغناء عن ذلك ازور «عنه باستثناء قلة ممن يحبون تجشم الصعاب والمشاق المعرفية، وإذا وجد سهولة ما أقبل عليه ومال إليه ورآه ضرورةً وواجباً.

ولذلك فنحن مضطرون إلى طرح السؤال التالى: هل الفلسفة صعبة؟ وهل دراستها من الأمور الممكنة بمقدار لكل إنسان أو هى ممتنعة على السواد وممكنة بالنسبة إلى الخاصة فقط؟ وتالياً هل الخاصة من عليهم تعاطى الفلسفة والاهتمام بها أو من واجب الكافة أن تنحو هذا النحو وتتجه هذا الاتجاه؟

مهما كان رأينا، ومهما كان رأى قادة تنظيمات وتيارات بأن تنظيماتهم وتياراتهم ليست تجمعات للفلاسفة بل تجمعات سياسية فمن المسلمات أن من يضطلع بمهمة مجتمعية وحتى فردية ويريد التصدى لها بنجاحات أكثر وإخفاقات أقل لابد له من دراسة الفلسفة والتعمق فيها أو الأقل دراسة أسسها العامة وامتلاك معرفة كافية بها، ثم اختيار المذاهب الفلسفية المتفقة مع الهدف الطبقى والاجتماعى العامل فى سبيله والناشط لبلوغه والانتهاء إليه.

نقول إن من واجب من وما يطلق عليهما مصطلح الطليعة أن يكونا منسجمين مع مفهوم الطليعة الديالكتيكى بحيث لانقطع عن الموضوع وننحصر فى النتيجة المركبة مما يعنى الوقوع فى المثالية الذاتية وإملاء التاريخ واعتبار الوجود فى رءوسنا بدل أن تُعدّ رءوسنا فى الوجود، ولاننقطع كذلك عن النتيجة المركبة مما يؤدى نفى أنفسنا كطليعة إيجابية والوقوع فى المثالية الموضوعية لجهة السير فى ذيل الأحداث التاريخية وورائها والتخلى عن التأثير فى هذه الأحداث وعن العقلانية أو الواقعية المالكة ضرورتها فى الكون والمجتمع والفكر أى التخلى عن مهمة التطوير والتغيير والاستسلام للجمود والتبرير وهذا كله يتطلب منا جميعا الإقبال على الفلسفة دراسة وبحثا ونقاشا وتعمقا واجتهادا فى المفاهيم وبعد ذلك السعى العلمى والممارسة الفعلية الواعية التى هى محك الحقيقة بمفهومها المعرفى والعملى مستندين

فى النظرية والممارسة إلى العلاقة بين العام والخاص وبين الكلى والجزئى فلا يكون الكلى مفصولاً عن الجزئى ولا هذا عن ذاك، وبذلك يتسنى لنا النجاح الاستمرارى فى تعميق عملية المعرفة التى هى كلية وجزئية معا، مطلقة ونسبية فى آن، كاشفةً طريق التطور الديالكتيكى الموضوعى على أنه «سبيرالى» أو رفاصى أو حلزونى وما إلى ذلك متضمنا فى حلقاته الارتفاع والهبوط والمراوحة إلا أنه فى صورة عامة وكلا يتابع ارتفاعه إلى الأعلى أو تقدمه إلى الأمام دوماً بحيث لاتكون له محطة أخيرة يقف عندها ويجمد نفسه فى حدودها ويطمئن ويسكن إليها، وكم كان أعمى المعرة على حق عندما وصف عملية التطور اللانهائية هذه في قوله: كلما أجزت مدى منها رأيت مدى.

هذه المهام التى وعاها الأستاذ العالم بعمق وعلى ضوئه أخذت بحوثه الأدبية والنقدية خاصيتها الفلسفية أثبتت أن دراسة الفلسفة ليست ممتنعة أو معقدة إلى درجة الاستحالة إلا لمن يود البحث فيها بعيداً عن الأرض والواقع والعلم والمجتمع وإلا لمن وقع فى تيارى الإيمانية الدينية والكهنوتية أو اللامعرفية واللا أدارية، أو إذا مثل بأمانة تامة الاعتقاد الذى ساد فيما مضى من أن قلة مختارة من قوة غيبية أو إلهية قادرة وحدها على فهم الفلسفة وممارستها وذلك بهدف إبعاد أكبر عدد ممكن من البشر عنها مأخوذين بشعارى «بلاش فلسفة» و«لسنا جماعة فلاسفة بل جماعة سياسية» حتى يظل الناس أو السواد الأعظم خاضعين لأوهام الغيبية والكهنوتية والمثالية على اختلاف مذاهبها وتعدد مدارسها وتباين مناهجها على الرغم من أن غايتها واحدة أو متشابهة فى الأصل، إذ ليس بعيدا عن الحقيقة وصف الفلسفة المثالية بأنها دين رفيع وإن كانت عارضت الدين عقلانيا على الرغم من انشاقها وصدورها عنه فكانت زهرة عقيمة على شجرة المعرفة المعطاء ولكنها زهرة فى كل حال.

ولهذا كان طبيعيا أن نسمع اليوم، كما سمعنا بالأمس وكما سنسمع فى الغد، من الغيبيين واللاهوتيين والكهنوتيين والصنميين وأمثالهم من يقول: «مالكم والتصدى لأسرار الكون والروح والفكرو الفلسفة، يكفيكم التسلح بالإيمان والحدس الكهنوتى وما إلى ذلك لتجميل حياتكم وتطويرها والحصول على الراحة والطمأنينة، ودعوا القضايا الأخرى التى لايدرك كنهها إلا الله دون محاولة التصدى لها أو كشف جوانبها وعلاقاتها وفهم ماهيتها التى لاتدرك ولاتكشف عن طريق الفلسفة والمنطق وذلك لأن من تفلسف وتمنطق يكون قد تخطى حدوده وتزندق».

وبعبارة موجزة نرى أن جميع هؤلاء المثاليين واللاهوتيين والكهنوتيين والغيبيين يقولون «بشكل وبآخر وبمسئولية جدية أو كاريكاتورية، ما رفضه محمود أمين العالم حينما ثار على عبارة «بلاش فلسفة» وبيّن خطرها على الفكر العربى بوجه خاص والفكر العالمى بوجه عام، مستبدلا إياها، مباشرة وغير مباشرة، بعبارة «بلاش تجهيل» أو «بلاش عبودية» للنص، تأكيدا بأن دعاة «بلاش فلسفة» هؤلاء يقصدون فلسفة معينة ليست هى «فلسفتهم» فى أية حال وإنما الفلسفة التى تساعد على كشف تهافت «فلسفتهم» وضررها البالغ بمشكلة المعرفة.

ولايقتصر دعاة عبارة «بلاش فلسفة» ـ مهما كانت الغاية من استعمالها ـ على من ذكرنا وإنما ينضم إليهم وبالقدر نفسه جميع الاستثماريين والاستغلاليين والاحتكاريين من كل صنف ولون فى جهودهم لإبعاد الناس عن دراسة الفلسفة المادية العلمية وغير العلمية محافظة منهم على أنظمة تفوقهم وسلطتهم وسيطرتهم التى يسعون إلى تخليدها وإبقائها على الدوام فى المجتمع والأفكار، ولهذا نرى الطبقات الاستغلالية من سادة العبيد فى عهد العبودية إلى الإقطاعيين فى عصر الإقطاعية إلى البوراجزيين فى زمن البورجوازية الحرة والاحتكارية يحاربون الفلسفة المادية بكل قواهم وبمختلف الأساليب والطرق المشروعة وغير المشروعة حتى إنهم ـ وهم القائلون بعجز من يسمونهم «العامة» أو «الكافة» عن الفهم الفلسفى ـ لايتورعون عن استخدام بعض الجهلة ضد الفلاسفة الماديين والطبيعيين والعلميين ويمنعون بمختلف الوسائل حرية الفكر وحرية الفلاسفة الماديين لإسكاتهم وإخفات أصواتهم وتطويقهم ومنع سريان أفكارهم وانتشارها حتى لاتتحول هذه الأفكار إلى قوة مادية حينما تعتنقها الشعوب وتتغلغل بين الناس، والأفكار لاتصبح قوة مادية للتطوير والتغيير إلا إذا اعتنقتها الشعوب واستعملتها أداة رئيسة للخلاص من العبودية المعنوية والمادية.

ومن أسلحة هؤلاء الاستثماريين جميعا، وهم يستخدمون كل شيء حتى القتل والمذابح والحروب لخدمة أنظمة العبودية مهما كان شكلها، إنهم لايقفون موقفا سالبا تعسفيا ضد الفلسفة عامة ولايرفضون عبارة «بلاش فلسفة» وإنما يقفون هذا الموقف السالب التعسفى ضد الفلسفة المادية وكأنهم يقولون عمليا «بلاش فلسفة مادية» فيما هم يشجعون ويدعمون الفلسفة المثالية عامة ولا سيما فلسفة الاستغلال والاستثمار وأخطرها بخاصة

الفلسفة الذرائعية أو البراغماتية والكهنوتية مما يؤكد وجهة النظر القائلة أن هؤلاء الاستثماريين و«بروفيسوراتهم» الرسميين والعمليين ومنهم التافهون النمليون والعنكبوتيون لايحاربون كل فلسفة باسم الفلسفة بل يحاربون ويقمعون فلسفة معينة هى تلك التى تشكل الخطر الأكبر على فلسفتهم وعلى مصادرها العامة وينابيعها الأساسية الموجودة كقاعدة فى المثالية، ونعنى بها ـ أى الفلسفة التى يحاربها هؤلاء ـ الفلسفة المادية بجميع مذاهبها ومدارسها وتياراتها المختلفة وحتى المتناقضة والمتباينة، ولعل أبرز أداة يستخدمونها فى هذا المجال محاولتهم تجهيل تاريخ الفلسفة بهدف إبعادها عن المجتمع وحصرها فى الغيبيات والماورائيات وفصلها عن العلم والمنطق الديالكتيكى وربطها بالشعورية والانطباعية والغموض والمنطق الشكلى والسفسطائية السافرة أو المقنعة أو السافرة والمقنعة معا ولكنها المنبثقة أساساً من القول التالى لمؤسس السفسطانية بروتاغورس: الإنسان مقياس جميع الأشياء. . وأنت ترى الأشياء كما تراها وأنا أراها كما أراها وأنت وأنا ناس.

فما هو تاريخ الفلسفة بالمعنى الكلى والجزئى معا باعتبار الفلسفة نظرة عامة شاملة على الكون والمجتمع والفكر حيث الكلى يتضمن الجزئى وهذا فى ذاك، فمن الطبيعى أن لا تكون الفلسفة مرتبطة بالكلى فحسب أو بالجزئى فقط، ولهذا قلنا إنها نظرة عامة شاملة على الكون والمجتمع والفكر وفى الوقت نفسه نظرة جزئية على الأشياء فى ذاتها والأشياء لذاتنا من أجلنا أيضا، وهذا المنحى الدقيق والسليم للفلسفة ودورها وتأثيرها هو الذى يأخذ به محمود أمين العالم فى جميع بحوثه وأطروحاته ومؤلفاته الأدبية والشعرية والفنية والنقدية والفكرية والسياسية والفلسفية بطبيعة الحال، وهو لايأخذ به نظريا وأيديولوجيا فحسب وإنما يحاول أيضا تعميقه وتأكيده عن طريق الممارسة والتجربة ونقد الممارسة والتجربة.

ويبدو أن تاريخ الفلسفة أشد تعقيداً من الفلسفة نفسها إذا ما تناولناه على أسس مثالية وغيبية، وإذا ربطناه فقط بتاريخ نشوء الإنسان على أنه كائن مجرد وليس كائنا اجتماعيا يدخل فى علاقات معينة بينه وبين ذاته، وبينه وبين الآخر، وبينه وبين المجتمع الذى يعيش فيه وهو جزء منه، ثم بين مجتمعه والمجتمعات الأخرى المتبدلة والمتغيرة عبر تاريخ الحضارة بالانسجام مع تبدل العلاقات الاجتماعية عند كل اكتشاف علمى جديد تحققه الإنسانية

باستمـرار فى الكلّى على الرغم من تراجعات ومراوحات فى الجـزئى، وذلك بهدف توطيد سيطرتها على الـطبيعة ولاسيـما بالنسبة إلى العلاقـات الاقتصادية المنعكسـة على العلاقات الفكرية والروحـية ومن ثم انعكاسـات هذه على تلك استناداً إلى البنـائين التحتـى والفوقى حيث نمضى من الواقع إلى الأفكار عنه ثم نمضى من الأفكار عنه إلى الواقع بتجربة أكثر ثراء وغنى باعتبار الشىء أكثر غنى من نظرتنا عنه وإن كانت نظرتنا عنه أكثر عمقا ومعرفة به.

ولعل أبرز مهمة أمام الفلسفة الإجـابة عن الأسئلة الآتية: ما هى الفلسفة؟ ولماذا هى؟ وإلى أين تمضى فى تحـركهـا؟ حتى إذا اعـتبـرنا الفلسـفة نظرة عـامة وشـاملة على الكون والمجتـمع والفكر عرفنا ما هى بوضـوح، وإذا أردنا الجواب عن سؤال: لمـاذا هى قلنا إنها أساساً لمعـرفة الشىء فى ذاته، فى تحركه وتماثلـه، وفى كونه وصيرورته، وفى تعيـنه ونفيه إلخ. أما جوابنا عن السؤال: إلى أين تمضى فى تحركـها فلابد أن يكون ذلك أساساً نحو جعل الشىء الموجود فى ذاته موجوداً من أجلنا ولذاتنا أيضاً.

وفى هذا المعنى العام والخاص لاترتبط الفلسفة بالجواب عن «اللماذا» الكبرى كما يرى البعض وأن تـاريخها يعـود إلى وقت طرح الإنسان فـيه هذه اللمـاذا الكبرى (ومـاذا نفعل باللماذا الوسطى والصغرى وما بينهما!) أو يعـود كما يقول آخرون إلى بداية نشوء الإنسان أى إلى نحو المليون سنة تقـريباً على الرغم من أن كل هذا من علاقات الفلسفة ومـاهيتها. وإنما يعود - أى تاريخ الفلسفة الحـقيقى - إلى بدء نشوء الاجتماع باعتبـارها موضوعا لعلم الاجتماع وليست هى نفسه، وحتى تكون موضوعا لعلم الاجتماع يفترض أن يكون المجتمع قد نشأ، وحتى ينشـأ المجتمع لابد أن تنشأ طبقاته وفئـاته معه، وهذا يعنى أن تاريخ نشوء الفلسفة يرجع إلى تاريخ نشوء المجـتمع تقريباً، المجتمع بطبقاته وفئـاته المتصارعة والموحدة فى آن.

واستناداً إلى كل هذا يمكن إعادة تاريخ الفلسفة على أنهـا موضوع علم الاجتماع إلى نحو أربعين قـرناً على وجه التقريب، ويعود اختـلاف المذاهب الفلسفية إختلافـا عنيفا إلى احتدام الـصراع بين طبقات المجـتمع وفئاته بالنظر إلى مـصالحها فى الدرجـة الأولى حيث تصارع الأفكـار انعكاس لا أكثر لتـصارع المصـالح لأننا، كمـا قلنا، نمضى من الواقع إلى الأفكار ثم نعود من الأفكار إلى الواقع وفى درجة أعلى وأكثر شمولية وعمقاً.

وأوضح أن كل مذهب فلسفى رئيس فى تاريخ الحضارة يتحدد على مرتكزين فى الصورة العامة هما فى نظرنا:

(أ) أفكار ترث أفكاراً.

(ب) درجة تطور المجتمع وتقدمه مادياً وفكرياً.

وهذا يدلنا إلى أن تاريخ الفلسفة لايحدد بأن نستبدل بمذهب فلسفى مذهباً آخر، أو بنظرة عامة شاملة نظرة مماثلة، أو نحدده على أساس جغرافى بين شرق وغرب وشمال وجنوب. بل إن تاريخ الفلسفة يُحددّ على أساس الصراع المستمر دوما بين القوى التغييرية والقوى السابقة الذى يطبع المجتمعات فى علاقاتها الداخلية وفى علاقاتها مع المجتمعات الأخرى على امتداد تاريخ هذه المجتمعات جميعا سواء أكانت على شىء من الحضارة أم على أشياء من البربرية، بمعنى أن المذاهب الفلسفية ليست أكثر من أنعكاس لمصالح الطبقات والفئات الاجتماعية المتصارعة والموحدة وتعبير عن هذه المصالح، مرتكزة هذه المذاهب على أنها أفكار تراث أفكاراً وعلى تطور المجتمع معا، مما حدد ويحدد وسيحدد، فى صورة عامة، ماهية الفلسفة ودورها بالنسبة إلى الطبقات والفئات الاجتماعية، وهو تحديد ودور مرتبطان بنشوء طبقات وفئات جديدة وزوال طبقات وفئات أخرى وفقا لتطور الإنتاج وعلاقاته ونشوء طبقات وفئات استثمارية ومستمرة (فتح الميم) كل منها تعتنق مذهباً معيناً يعكس صراع مصالحها المتناقضة بين الاستغلال واللااستغلال، بين الاستثمار واللااستثمار، بين السيادة والعبودية وهلم جرا.

وليس من باب المصادفة أو الانطباعية أو اللامعرفية أن اعتنق الاستثماريون (كقاعدة) الفلسفة المثالية والكهنوتية والدينية بمذاهبها وتياراتها المختلفة، واعتنق المستثمرون (فتح الميم) كقاعدة أيضاً الفلسفة المادية والطبيعية بمذاهبها وتياراتها المختلفة مع وجود نقاط تلاقٍ أو تماثل بين هذين التيارين المثالى والمادى ولكن فقط حول بعض العلاقات الظاهرية والهامشية وليس حول المشكلات الأساسية فى الأفكار خاصة والممارسة بوجه عام.

وأما المصطلح والانحصار به لمعرفة بدء تاريخ الفلسفة فلا يقودنا إلى الكشف الدقيق والسليم ذلك أن مصطلح الشىء يستنبط بعد وجوده وتطوره وهو انعكاس تقريبى له وليس العكس، إذ لولا وجوده الواقعى لما وجد تعيينه عن طريق التجريد والتعميم واللغة مثلا، أو

لولا وجوده الفعلى لما وجد المصطلح اللغوى له، ما يعنى أن استنباط فيثاغورس المصطلح وتحديده وتعيينه إياه حدث وفق فهمه الفلسفة لا وفق الفلسفة ذاتها ولذلك حينما كان يشاهد الألعاب الأوليمبية دون أن يسهم عملياً فيها فسئل: ماذا تفعل وأنت لاتشارك فأجاب: أنا أشاهد، أنا أراقب، أنا أتأمل، أنا فيلسوف. . فكأنما الفلسفة عنده مشاهدة ومراقبة وتأمل وتفسير فقط وليست ايضا ممارسة أو تجربة او تبديل وتغيير سواء أنهض بها هو أم سواه، وقد اختار المصطلح من كلمة يونانية مركبة هى فيلاسوفيا أى حب المعرفة وحب المعرفة لم يبدأ منذ نشوء المصطلح فى القرن السادس ق.م على يديه لأن الفلسفة نشأت واقعية قبله بوقت طويل كما ذكرنا، وهذا ما حدا بنا إلى إكمال وجهة نظر انجلز فى قوله أن ما من مذهب رئيسى فى الفلسفة الأوروبية الحديثة يجد جذوره فى الفلسفة الإغريقية بقولنا: وكذلك ما من مذهب رئيسى فى الفلسفة الإغريقية إلا يجد جذوره فى الفلسفة المشرقية وادى النيل، وفينيقيا، وبلاد ما بين النهرين، وفى بلاد فارس والهند والصين) وليست المذاهب الفلسفية وحدها وإنما أيضاً المناهج الفلسفية وأهمها الديالكتيك وحتى الواقعى والمادى منه ولو أنه كان من السذاجة وعدم الدقة على درجة كبيرة بسبب تأخر العلوم نسبياً والانحصار فى الكلى دون الجزئى تقريباً.

ولابد هنا من القول، وهو ما نتلاقى به مع محمود أمين العام فى مجمل نظرته الفكرية والفلسفية، إن الفلسفة إذ تعبر عن مصالح الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة تملك النظرة الأكثر شمولاً عن العالم والكائن، وعن علاقة الإنسان بالكلى والجزئى، باحثة فى الوجود من زاوية قوانينه العامة وسننه وتناقضاته ووحدته التى تظهر من خلال تنوع الأشياء والظواهر والموجودات وما يحيط بالإنسان متأثراً به ومؤثرا فيه، وعندما كانت العلوم ضعيفة فى الماضى ومتدنية المستوى عما هى عليه اليوم كانت الفلسفة تدرس المسائل العلمية التى صارت فى الوقت الحاضر موضوعات تختص بالعلوم التجريبية أو التشخيصية، فالفيلسوف القديم للمثال كان الطبيب والعالم الرياضى والفلكى والاختصاصى فى الأمور الزراعية والصناعية وغيرها وغيرها، ورُوى أن طاليس مثلاً الذى كان عالماً فلكياً فوقع فى بئر أو حفرة عميقة عندما كان منهمكاً فى النظر إلى الفضاء يرصد النجوم والأجرام السماوية، ولكن هذه القاعدة لم تكن شاملة جميع الفلاسفة إذ وجد فلاسفة شعراء وشعراء فلاسفة وآخرون نظريون بعيدون عن المجتمع العملى اليومى حتى انتقدهم سقراط معمّما

انتقاده دون حق بقوله إن الفيلسوف يجهل جهلاً تاما ما يعمله جاره، وهو لايجعل مايعمله فقط بل يكاد لايعرف ما إذا كان هذا الجار إنساناً أو حيواناً، وقيل عن طاليس إنه تنبأ كفلكي بإنتاج جيد للزيتون فى الموسم المقبل، فعمد إلى استئجار جميع معاصر الزيت ببدل بخس، ولما حان موسم القطاف أقبل أصحاب شجر الزيتون دفعةً واحدةً على المعاصر فأجرها كما يشاء وجنى مالاً كثيراً على عادة آبائه وأجداده الفينيقيين، يقول أرسطو: وكذا أثبت طاليس كيف يمكن للفلاسفة ان يغتنوا بسهولة ولكن مطامعهم من نوع آخر.

ويقصد أرسطو، كما هو واضح، أن مطامح الفلاسفة البحث عن الحقيقة واكتشاف الشيء فى ذاته من جميع علاقاته السالبة والموجبة وليس جمع المال والمتاجرة والاحتكار، ولعل هذه الحادثة، إذا صحت، تشكل دليلاً على أصل طاليس الفينيقى حيث اشتهر الفينيقيون بالتجارة وجمع المال بأساليب مبتكرة لاتخلو من المغامرة والاحتكار، كما أنها دليل أيضاً على عدم صحة النقد الذى وجهه سقراط إليهم - وإن صح على بعضهم - من أنهم لايعرفون هل جيرانهم بهائم أو بشر هذا إذا عرفوا أن لهم جيراناً، كما أنهم لايعرفون أين تقع محكمة المدينة التى كانت تؤلف دولة كاملة، وربما قصد من نقده دفع الفلاسفة إلى الاهتمام بالشئون الحياتية والنفعية على الأرض قبل اهتمامهم بالماروائيات وما فى السماء من أجرام ألهتْ أو آلهة تخيلها البشر دون أن يتمكنوا من منحها صفات معينة غير ما عرفوه واكتشفوه على الأرض من الأشياء وصفاتها مع بعض التحوير والكثير من التخييل والميثولوجيا المعبرة فى معظمها عن واقع مشوه أو صفات مضخمة أو قدرات فائقة غير معروفة تتحكم بقوانين الكون والوجود والطبيعة والبشر كما تشاء فاصلين بتعسفية ظاهرة بين الأسباب والنتائج وبين العلل والمعلولات حتى اعتبروا وحدة الوجود فيما يتخيلونه من خرافات وأساطير وأرواح وليست قائمة - أى وحدة الوجود - فى واقعيته وماديته، وذهب بعض الفلاسفة المعاصرين عن حق وعقلانية إلى اعتبار المذاهب والتيارات المثالية على اختلافها ذات تربة مادية وجذور عرفانية ولكنها زهرة عقيمة على شجرة حية هى شجرة المعرفة الإنسانية الحقيقية والمثمرة والموضوعية والمادية على نحو أساسى.

ونحن لا نجانب الحقيقة إذا قلنا إن خاصية الفلسفة التى تطبع نتاج محمود أمين العالم ومؤلفاته الأدبية والنقدية والفنية والاجتماعية والسياسية والقومية إلخ.. إنما هى تلك

الخاصيـة الخاضعة للمقـولة التالية: المثالية بأنواعها زهرة عقيـمة نبتت على شجـرة المعرفة الإنسانية المثمرة الكلية الجبروت كما يقول لينين.

ويدلنا تطور الفـلسفـة وحـدودها، بعـد اتسـاع العلوم إلى درجـة مـذهلة، على أن الفيلسوف عـاجز عن أى يكون اختصـاصيا فى جميع العلوم تقـريباً كما فى السـابق لتعذر الإحاطة بمحيطها الكلى الجبروت ولكنه فى الوقت نفســه مضطر إلى أن يعتمد ويستند إليها من أجل البرهنة على صحة مـا يورده فى نظرته الشاملة عن الكون والمجتمع والفكر، ومن أجل دعم مذهبـه وتأكيد آرائه ونظرياته فيـها، وقد نهض محـمود أمين العالم بهـذه المهمة حتى الآن خير قيام، فكانت ثقافته الموسوعية، نظرياً وعمليا، سببا فى تأكيده «أن وراء كل مفكر، بل وراء كل إنسان، تكمن رؤية شاملة أى تكمن فلسفة ما «نقول هذا وإن رأيناه فى بعض آرائه يكرس أدباء معـاصرين وكُتّـاباً محدثين على أنـهم فلاسفة مـرموقون من غـير استحقاق كافٍ ودون وجود أسباب حقيقية تبرر ذلك حتى ولو وجدت عندهم بحوث أدبية وفكرية كافية لاعتبارهم أدباء، وأدباء كـبارا فى الواقع، لأنه يعدُّ الفيلسوف هو القادر على بلورة رؤيته أو خبرته الحية والمعـرفية بلورة نظرية كنسق فكرى متكامل، ولو أن هذه النظرة أو الرؤية مستمدة من سواه أو محاكة من رأسه بالانقطاع عن الواقع والمادى.

وإذا سلمنا بوجهة الـنظر القائلة إن الفلسفة ظهرت مـع قيام المجتمع الطبـقى والفئوى وانقسام العمل إلى عقلى ويدوى وتطور العلوم نسبـياً وبدء النظر فى ماهية الكون والمجتمع والفكر فى الكلى والجزئى وأن الـفلسفة تاليا ليـست فقط أداة لمعرفـة الواقع بل هى كذلك تعبير عن علاقـة البشر بالواقع والمجتمع مما يجعلها تتحدد بالمصـالح المادية لطبقات المجتمع وتظهر كشكـل من أشكال الأيديولوجية. . نقول إذا سلمنا بكل ذلك صـرنا مضطرين إلى التسليم بحزبية الفلسفـة حتى ولو لم تكن المصالح الحقيقية للطبقـات والفئات واضحة لدى الفلاسفة أنفسهم.

وعندما نقـول بحزبية الفلسفـة فلا مفر لـنا من الإقرار بأن الفلسفة المادية عـبرت عن أفكار الفئات التقدمـية فى المجتمع، ثم أخذت الفلسفة فى صورة عـامة تعبر وبوضوح عن أفكار الطبقات والفـئات الاجتماعيـة المتصارعة والموجودة فى وحـدة أيضا حيث بدأت تحل رويداً رويداً مكان الدين الذى تلاقت معه وعارضته فى الوقت نفـسه فى صياغة مفهوم عن

العالم لايستند إلى الميثولوجيا والأسطورة ولا يكون مشوها إلى هذا الحد أو ذاك، وهى فى التقائها مع الدين ومعارضتها إياه فى الوقت نفسه طرحت أجوبتها عن جميع القضايا التى أجاب عنها الدين بصورة غير كافية مثل: ما الكون؟ بم تفسر الحركة؟ بماذا تفسر التغيرات الدائمة التى يشاهدها الإنسان؟... إلخ.. وكانت هذه الأجوبة ناهضةً على لغة الأفكار والعقل وليست على لغة الشعور الإيمانى الذى هو مزيج من الواقع والخرافة والتسليم بالنهائى المغلق حتى ولو وئدت الأفكار والعقول ودفنت فى أضرحة العقم والجمود.

إلا أن الفلسفة المثالية، بجميع مذاهبها وتياراتها وعلى الرغم من الخطوات العامة والواحدة تقريبا بينها وبين الدين، ليست شيئاً واحداً مع الدين لأسباب عدة لعل أبرزها أنها تفسر الوجود بلغة الأفكار والعقل والدين يفسر الوجود بلغة الإيمان والتسليم ولذلك ليس من المصادفة فى شىء أن الكثيرين من الفلاسفة ولاسيما الماديين منهم حددوا الفلسفة المثالية بأنها دين ولكنه دين من طراز ورفيع وخصوصا لجهة حل المشكلة الأساسية فى الفلسفة حول أولوية الكائن أو الفكر، المادة أو الروح.

وهنا لابد لنا من العودة قليلاً إلى مفهوم «الشىء فى ذاته» وقد أعتمد محمود أمين العالم المفهوم الذى يختلف جذريا عما عند أفلاطون وكانط وسائر المثاليين على اختلافهم ويتفق مع وجهة نظر الماديين الديالكتيكيين فى تحديد مفهومه وماهيته وقد استغله أفضل استغلال فى بحوثه الفكرية والأدبية ولاسيما دعوتُه إلى الحداثة عامة (بما فيها الحداثه الفلسفية) وفى تقويمه معرفية (فلسفة) ابن خلدون فى «مقدمته» على سبيل المثال.

ولمناسبة الحديث عن ابن خلدون وأهيمته الفلسفية تذكر أن مكسيم غوركى كتب رسالةً مؤرخةً فى ٢١ ايلول من العام ١٩١٢ إلى المفكر الروسى ف.أ. انوتشين جاء فيها كما ذكر كتاب «لينين وغوركى - رسائل وذكريات ووثائق» صفحة ٢٣٠ و ٤٠١ طبعة موسكو، ما يلى: «تخبرنا أن ابن خلدون فى القرن الرابع عشر كان أول من أظهر دور العوامل الاقتصادية وعلاقات الإنتاج. أحدث هذا الخبر وقعاً مثيراً، وقد أهتم به صديق الطرفين (القصد لينين) اهتماما خاصة وكتب اذوتشين ما يلى «لقد اهتم فلاديمير ايليتش اهتماماً قوياً بمؤلف الفيلسوف العربى ابن خلدون (المقدمة) الذى يتناول دور العوامل الاقتصادى وكان لينين يتساءل : «ترى أليس فى الشرق من أمثال هذا الفيلسوف آخرين أيضا؟»».

ونعود إلى مصطلح «الشيء فى ذاته» فنقول إنه يعنى فى اليونانية ذلك الذى يتم تصوره أو التفكير فيه ويدل على الجوهر الذى لايمكن تصوره من دون العقل، وقد استخدمه أفلاطون فى محاورة تيماوس وفهمه على أنه يعنى الواقع كما يوجد فى ذاته، ويعنى أيضا كموضوع للمعرفة التأملية وليس أكثر، أما كانط فقد تناوله من جانبين فهو فى مؤلفه «نقد العقل الخالص» مفهوم سلبى لايشكل أكثر من موضوع للعقل وللحدس العقلى وفى مؤلفه «نقد العقل العملى» يشير إلى إمكان وجود مفهوم ايجابى له كموضوع للحدس اللا حسى، مما يدل فى هذا المعنى على أن الإنسان عاجز عن بلوغه ومعرفته بوصف التأمل عند كانط يمتنع أن يكون حسياً لأننا منشغلون فحسب بالظاهر الذى هو بعيد تماماً عن الشيء فى ذاته، كما يعنى عنده أيضا الماهيات «المافوق» نطاق الطبيعة والتى هى غير قابلة للمعرفة وليست فى متناول التجربة مثل الله والحرية الخ. . ويبين لينين فى مؤلفه «المادية والمذهب النقدى التجريبى» محدداً الاختلاف الأساسى بين الماديين والمثاليين حول «الشيء فى ذاته» أنه عند كانط «تجريد بدون واقع» وأما عند فورباخ فهو «التجريد مع الواقع» أى أنه العالم الموجود خارجا عنا والذى تمكن معرفته وهو لايختلف عن «الظاهرة» من جهة امتناع وضع حدود فاصلة وتعسفية بين المظهر والجوهر حيث لايتم إدراك الجوهر إلا من خلال الظاهرة وعبرها والانطلاق منها أولاً.

وفى ضوء هذا المفهوم طرح محمود أمين العالم إشكالية الحداثة فى الفكر العربى المعاصر التى يعتبرها على الرغم من بعض السلبيات عند بعض المفكرين «حقيقة واقعة بل ضرورة موضوعية فى حياة الإنسان وفى تاريخه كله حتى فى تلك المرحلة التى لم يكن واعياً فيها بمفهوم الحداثة» بمعنى أنها عنده حركة والحركة تكون تقدماً إلى الأمام ورجوعاً إلى الوراء ومراوحة فى المكان إلا أنها - فى الصورة العامة- تنطلق إلى الأمام ولكن ليس وفق خط مستقيم مثل أوتوستراد أو بولفار لاتعرجات فيه ولا مستديرات ولا انخفاضات ولا مرتفعات الخ. . . وإنما تنطلق بشكل لولبى اسبيرالى كما مر بنا حيث يمكن أن نأخذ منها خطاً صغيراً ونجعله مستقيما أو صاعداً أو هابطا مما يفسر جنوح بعض المفكرين إلى فهم الحداثة سلفية أو أصولية جامدة وغير متطورة ولها محطة نهائية ومغلقة فيما هى عند محمود أمين العالم «ليست نقطة بداية ثابتة وليست محطة وصول وليست حالة مطلقة

نهـائية بل هى مـحطة انطلاق دائم، وهى سـيرورة مـتصلـة. إنها مـفهـوم نابع من واقع اجتماعى وإنسانى متغير أبدا».

وعلى أساس هذا المفهـوم الفلسفى الديالكتيكى يبحث فى التيـارات الحداثية فى الفكر العربى، بإيجابياتها وسلبياتها، مثل الحداثة الليبرالية والحداثة القومية والحداثة الثقافية ليصل إلى ضرورة الحداثة التى تتحق بهـا إمكانية خروج بلادنا العربية من واقعهـا المتهافت حسب مفـهومه لهذه الحـداثة لأنها «الفعل الثـورى الناهض بالعلم والعقلانيـة وروح النقد، وهى الفعل الثورى النابض بالحـركة الديمقراطية الشـعبية المنظمة التى لايتـوقف أبداً عن التجدد والإبداع» حيث نفـهم طرحه إشكالية الحداثـة، فلسفيا، مع إدانتـه بعمق وقساوة أحـيانا، جمود الكثـيرين ممن يتسترون بستار الحداثة على اخـتلاف تياراتهم ومذاهبـهم ومناهجهم الفكرية لتكريس السكونية واعتـبار الحركة جزءاً منها وحالة لـها وليس العكس، سواء أكان ذلك وفق الطريقـة النملية أم العنكبـوتية بعيـداً عن الطريقة النحليـة، وعلى أساس المثـالية المكونة خاصـيتها مـن كل ما يحوله إلى دين رفيـع أو إلى إيمانية كهنـوتية جامدة ومـغلقة ونهائية لا مكان للواقعية وللعقل فيها إلا بحـدود ضيقة لا تتجاوز الحلقات الهامشية هذا إذا تجاوزتها وعلى أساس الفصل التعسفى بيـن جوهر الأشياء الواقعية ومظاهرها مع أن الجوهر لايتم إدراكه إلا عبر الظاهرة ومن خلالها.

وهو لهذا رأى فى ابن خلدون أنه «بإنجازه الفكرى فى المقدمة، وإن يكن امتداداً للفكر الإسلامى عامة، وللفقه الإسلامى خاصة فى تطبـيقه الحى على مجال التاريخ الاجتماعى، فإنه يُعدُّ قطيـعة إبستومولوجـية (معرفيـة) معه، وذلك لأنه كان امتـداداً خلافاً له فى إطار عصره الخاص «ونزيد نحن قائلين أن آراء ابن خلدون تُعـدُّ امتداداً خلاقاً للإنجازات الفكرية المادية فى إطار عصـرنا أيضاً حيث إنها أسـهمت فى صياغـة المادية التاريخية دونمـا قصد، والتى هى جزء لايتـجزأ من المادية الدياليكتيكية حـتى وصف محمود أمـين العالم فكر ابن خلدون بأنه «فكر عقلانى تجـريبى مادى متوافق مع معطيـات فكره الدينى وثقافته الفقـهية» وقد ذكـرنا فى مؤلفنا «فلسـفة الحركـة الوطنية التحـررية» وجهة مـفكرى المادية التاريخـية وفلاسفـتها فى ابن خلدون من دراساتهم له وذكـرنا رأى لينين الصريح فيه ـ كـما مر بنا ـ واهتمامه بآرائه فى هذا الشأن.

ولعلنا فى تناول هذه المسألة طرحنا جزءاً مهما وأساسيا فى مفهوم محمود العالم حول الحداثه الواقعية وكيف ينبغى أن تكون لان ابن خلدون ليس الوحـيد قبله وبعده من أسهموا إلى هذا الحد وذاك فى صياغة المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية وإغنائهما وهما المعتبرتان قطعة واحدة مترابطة كالصوان والتى مرغهما الكثيرون من مدعى حملة لوائهما فى الوحول فكان ما نرى ونشهد عـند كتابة هذه السطور من إفلاس هؤلاء إفلاساً تاماً تـقريباً وتحويلهم النظرية بجهلهم وضعـفهم وتفاهتهم إلى نوع من الدين فيما تبـدو النظرية حتى الآن أفضل نظرية معرفية شرط أن تكون مـرشداً عرفانياً وعلمياً متطوراً لا صياغـة نهائية لها حيث تُعد كصناديق الفاكهة أو توابيت المـوتى يقف أمامها الدوغمائيون مفسـرين سطحيين ومرتعدين من الإقدام على تغييرها وتبديلها مع التمسك الدقيق بحقيقتها العامة والانسجام مع الواقع، وكأنما هى فى نـظر هؤلاء الدوغمائيـين تملك محطة أخـيرة تقف عندها ولا تتـجاوزها فى قليل أو كثير.

وليس من المصـادفة فى شىء أننا أبدينا وجـهة نظرنا فى ذلك، وهو مـا يوافقنا عـليه محـمود أمين العـالم ونوافقه نحن، فى مـؤلفنا «فلسفة الحـركة الوطنية التـحررية» ص٣٩ الصادر أواخر الستينيات حيث قلنا إن هؤلاء الماركسيـين المفلسين من أعلى الهرم إلى أدناه لايجعلون «خريطتـهم» الجاهزة هى المتوافقة مع الواقع الموضـوعى المادى بل يجعلون الواقع الموضوعى المادى هو المتوافق مع «خريطتهم» الجـاهزة، وأضفنا: «من الأسباب التى جعلت الماركسية توقف الهيـغلية على رجليها بدل رأسها قول الهيـغلية بأن العالم يجب أن يتوافق مـعهـا وإلا فليذهب إلى الجـحيـم، وما صح على الهـيغلـية فى هذا الجـانب يصح على الاشتراكيين الذين يتصرفون وكأنهم يقولون إذا لم يتوافق واقع العالم العربى مع «خريطتنا» الجاهزة فليذهب إلى الجـحيم، ونحن نرى ونلمس بوضوح من الذى سيـذهب إلى الجحيم إذا ما ظلت «الخريطة» الجاهزة الاشتـراكية مستمرة فى إخضاع واقعنا لهـا بدل أن تخضعها وبعنف إلى واقعنا المـوضوعى المادى»، كما أنـنا لم نتأخر، استـناداً إلى الماركسيـة اللينينية نفسهـا، عن نفى مقولة لينين الذاهبة إلـى أن التناحر يزول فى الاشتراكيـة والتناقض يبقى واستبدالها بالمقولة الآتية: إن التناحر يزول فى الشيوعية والتناقض يبقى، وذلك بالتوافق مع الواقع الموضوعى المادى الذى شهد صراعاً تناحرياً بين البلدان الاشتراكية عندما صاغ نظريته

هذه، وما حدث فى هذا المجال من تناقض تناحرى بين الاشتراكيين دفعنا إلى وضع مؤلف خاص عنوانه «بين موسكو وبكين، يا عمــال العالم تفرقوا» لأن الواقع أعلن عن ذاته بذاته فى هذه المرحلة التاريخية الحاســمة فتفرق العمال وتفرقت القوى التــغيرية وتحاربوا وتحاربت بدل أن يتوحدوا وتتوحد، وكان ذلك من الأسباب الرئيسة لتفكك الاتحاد السوفياتى ومعظم البلدان الاشتراكية فى العالم بعدما ساد فيها وفى الأحزاب الأخرى جميعها العداء والتناحر وشوفينيــة الدولة الكبرى وتبعية هذه الأحزاب للــدولتين الأساسيتين فى مــا سمى بالمنظومة الاشتراكية بدل تبعيتها للماركسية اللينينية غير الدوغماتية وغير المعلبة.

وهذا ما جعلنا أيضاً نطرح فى علاقاتنا مع البلدان الاشــتراكية الشعار الآتى وذلك فى منتصف الستينيات: انتقاد دون عداء وتأييد دون تبعيه، مما أدى، يومئذ، إلى معاداة التبعيين الجامدين لنا واستقالتنا مع الكثيرين من التنظيم المرتهن ليس إلى هذه الدولة «الاشتراكية» أو تلك ولكن إلى مــخابرات هذه الدولة أو تلك مما يدخل فى نطاق الأخطاء أو الجــرائم بحق الأممية السليمة والقومية أو الوطنية الأصيلة.

وهكذا نرى أن من مجمل آثار محمود أمين العالم الفكرية والفلسفية والنقدية والأدبية والثقــافية بوجــه عام يتــضح لنا على الرغم من كل شىء أنه انتهج هذا الخط الــسليم وقام بتدعــيمه فــاستــحق منا ومن «الحقيــقة الحــقيقــية» التنويه والإشادة إلــى جانب الألوف من المناضلين العرب، وهو النهــج الذى بات غالباً ومســيطراً تقريباً فى الحــركة التغيــيرية على النطاقين الأممى والقومى والــذى نأمل عن طريقه الخلاص من أزمة الاشتــراكية الراهنة التى سببت نشــوء ما يسمى النظام العالمى الجديد الذى عــاد بنا عقوداً إلى الوراء، متوقــعين بعد هذه الصحوة الأممية والقومية الشاملة نظرياً وعــملياً خلاص الاشتراكية على أساس خطوتين إلى الأمام خطوة إلى الوراء بدل خطوتين إلى الوراء خطوة إلى الأمام كما كان الأمر بالنسبة إلى التجربة المسماة اشــتراكية التى تفككت تماما وكادت تنهار نهائيــا لولا قوة الفلسفة المادية الديكالكتيكية والمادية التاريخيــة ورسوخ دعائمها وواقعيتها بوصفــها مرشداً للعمل وليست بمثابة دين رفيع أو وضــيع، منهين دراستنا الموجزة هذه بتحــية محمود أمين العــالم وجميع الاشتراكيين الأصليين لا الدوغماتيين ولا الصنميين فى الوطن العربى والعالم.

نقول ذلك ونحن على ثقة تامة بأن خطهــم هو الخط السليم الذى لابد أن ينتصر آخر

المطاف على الرغم من كل شيء ومهما جابه من صعاب وآلام ودموع ودماء ومؤامرات وتراجعات وتيارات شوفينية وكوسموبوليتية لا عد لها ولا حصر، لأن الحياة على قول الأستاذ العالم فى مؤلفه «مفاهيم وقضايا إشكالية» صفحة ٢٢٠ و٢٢١ هى «مصدر النظرية نفسها، وهى مقياس صحتها وخطئها، ومصدر تصحيح لمساراتها التطبيقية، ومصدر تطويرها إلى غير حد» وهو نفسه ما ذكرناه فى مؤلفنا «فلسفة الحركة الوطنية التحررية» صفحة ٢٤١ الصادر فى الستينيات من ضرورة التصدى لمعطيات آمن بها الاشتراكيون «وثبت خطاها كى يعترفوا بذلك صراحة وينطلقوا من معطيات متوافقة مع الواقع بدلاً من الدوران حول المسائل المطروحة والوقوع فى التناقض السافر وارتداء ما قدم ورث من الثياب على أنه عصرى وجديد، هذا إذا كانوا يريدون بالفعل إحداث الانعطاف الذى يكثرون من الحديث عنه، ولا يقومون بدور مخطط لتحقيقه مما يجعل النظرية الكلية الجبروت أداة تبرير للأخطاء لا وسيلة تغيير للواقع، أى وسيلة اتباع لا إبداع، مكتفين الآن بقول لينين فى مقدمة الطبعة الأولى ١٩٠٨ لمؤلفه الفلسفى «المادية والمذهب النقدى التجريبى» صفحة ١٣ «لو أن فلاسفتنا لم يتحدثوا باسم الماركسية بل باسم بعض الماركسيين «الباحثين» لكانوا أبدوا مزيداً من الاحترام لأنفسهم وللماركسية على السواء، أما فيما يخصنى فأنا أيضا «باحث» فى الفلسفة وأعنى بذلك أنى وضعت نصب عينى.. مهمة العثور على ما أخل اولئك الذين يصورون بصورة الماركسية شيئا مضطرباً ومشوش ورجعياً الى حدّ لا يصدّق».

محمود العالم
عقل فعال فى عقول منفعلة (*)

د. محمود إسماعيل (**)

يحفزنى تقديم هذه الدراسة المتواضعة اهتمامى بتتبع ما يكتب الأستاذ العالم فى حقل التراث العربى الإسلامى وتناوله بالدرس والنقد؛ فيما يدخل فى حقل «نقد النقد»؛ فضلا عن تتبع مسيرة هذا الفكر سواء فى تجلياته المعاصرة أم فى تناول الباحثين والدارسين لتلك التجليات بما يكشف عن طبيعة «التفكير» التى هى فى نظر العالم - وفى نظرى أيضاً باعتبارى أحد تلامذته انعكاس للواقع العربى المعاصر بإيجابياته وسلبياته.

لقد سبق وتناولنا خريطة الفكر العربى المعاصر كما رسمها أستاذنا فى كتابه «الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر» والذى يؤرخ لهذا الفكر خلال عقدى السبعينيات وحتى منتصف الثمانينيات. لذلك نرى أن كتابه الأخير الذى نحن بصدده بمثابة رصد نقدى لهذا الفكر خلال العقد التالى؛ من خلال تناول أهم الكتابات التى صدرت حتى منتصف التسعينيات بالدرس والتقويم.

ونحن فى غنى عن بيان مآثر الأستاذ العالم المفكر الموسوعى والناقد الألمعى والمبدع والمناضل الذى يجمع فى شخصه بين سمات العالم والمفكر والمصلح الاجتماعى والفنان،

(*) يحمد للجمعية الفلسفية المصرية عقد ندوة احتفالية لتكريم المفكر المرموق الأستاذ محمود أمين العالم بمناسبة بلوغه العالم الخامس والسبعين. . ويسعدنى المشاركة فى أعمال الندوة بتقديم هذه الدراسة النقدية عن آخر ما كتب الأستاذ، وهو كتابه المهم «الفكر العربى بين الخصوصية والكونية» الذى صدر عن «دار المستقبل العربى» عام ١٩٩٦. عنوان الدراسة فى الأصل محمود العالم: عقل فعال فى عقول منفعلة، عرض ونقد لكتابه: الفكر العربى بين الخصوصية والكونية.

(**) أستاذ التاريخ الإسلامى بجامعة عين شمس.

والذى نذر عمره المديد فى تبنى رسالة التنوير، والذى أهلته «الحكمة» الناجمة عن الثراء المعرفى والوعى برسالته ليقول القول الفصل فيما اختلفت فيه أو أشكل فهمه، مكتسباً لذلك - وبحق - مشروعية الحكم، مكتسبا فى الوقت نفسه مكانة «القاضى» النزيه والأمين الذى لاتأخذه فى الحق و الحقيقة لومة لائم.

نحن فى غنى أيضا عن التعريف بكتاباته الغزيرة والثرية المتعددة والمتنوعة التى بلغت ما يزيد على عشرين كتابا، فضلا عن دراساته ومقالاته ومتابعاته ومشاركاته فى الندوات والمؤتمرات واللقاءات الفكرية والأدبية على المستوى القومى، فضلا عن تاريخ طويل ومشرف فى مجال العمل السياسى التقدمى على صعيد الوطن والأمة والعالم؛ تأسيسا على قناعة «بهيومانية» التطوير «وكونية» النضال من آجل التقدم.

من خلال متابعة لجهود الرجل فى تلك المجالات، وفهم ووعى بحقيقة «رسالته»، يمكن الحديث عن «قاسم مشترك» فيما أنجز من كتابات تتميز بسمات وقسمات ثابتة ومحدده؛ نوجزها على النحو التالى:

أولاً: الموسوعية

تشهد كتابات الأستاذ العالم على ثقافة تكاملية متعددة الجوانب؛ تأسيسا على نظرة ثابتة مؤداها «وحدة المعرفة»؛ فالجزأ لايفهم إلا فى إطار الكل؛ ومن ثم تغدو «الشمولية» خصيصة يتميز بها مفكرنا. على الرغم من همومه المتشبعة وانشغاله بالعمل السياسى، وما جره عليه من محن الاضطهاد والسجن والهجرة خارج الوطن، لم يتقاعس عن محاولة الإحاطة الموسوعية بسائر المعارف السياسية والتاريخية والتراثية فضلا عن إنجازاته فى مجال الأدب نقدا وإبداعا. وإذ آمن بإنسانية المعرفة: فقد انفتح على الفكر الإنسانى قديماً وحديثاً. وبرع فى فهم نظرياته ومناهجه ومنطلقاته وغائياته. ناهيك عن احتفاله بالإبداعات الإنسانية الجمالية جامعا بين تكاملية العقل والذوق فى آن؛ انطلاقا من إيمان بوحدة الغاية والهدف، وقناعة بأنهما معا نتاج واقع «دينامى» متغير.

وما يلفت النظر فى هذا الصدد، هو انفراد الأستاذ العالم بسمة العالم المدقق المتخصص فى كل المجالات المعرفية التى طرقها. لقد أهلته ثقافته الموسوعية للفهم الواعى

بما يثار من قضايا فى سائر أوجه المعرفة، وينعكس هذا الفهم على تعبيره السلس والواضح والمنساب فيما يكتب. كانت هذه الموسوعية أيضا وراء ما تميزت به كتاباته من الوضوح والإقناع، فضلا عن شفافية حدسية وحضور ذهن، وذاكرة مسعفة تنتظم الأفكار فى أنساق منتظمة ومنظومات متسقة يجرى التعبير عنها فى لغة شفافة سلسة تجمع بين التحديد والصرامة العلمية القاطعة وبين الأسلوب الأدبى الرصين. تلك جميعا -وغيرها كثير- سمات تميز مفكرنا وتزين فكره بخصوصية نادرة قلّ أن توافرت لغيره.

ثانيا: الطابع النقدى

يغلب النقد بمفهومه العلمى على كتابات الأستاذ العالم. النقد بمعناه الموضوعى فى إجلاء وإنارة وتفسير العمل المنقود، بغية فتح الطريق للمزيد من العطاء المرشد للكتاب والمبدعين. ولاغرو، فقد آفادته ثقافته الموسوعية فى تخليق نزعة خلقية غاية فى الدماثة تنعكس على كتاباته النقدية. على الرغم من كثرتها وتعددها لم يتجاوز الأستاذ العالم - ولو مرة واحدة - آداب الحوار وضوابطه على الرغم من تطاول الكثيرين. فسمة التسامح «المسيحى» تسكن كل ما يفوه به فوه وقلمه وروح «الحكمة» المكتسبة من موسوعية وعمق ثقافته تكون كل كتاباته، تأسيسا على قناعة بأن اختلاف الرأى ناجم حتما عن قصور معرفى يمكن تداركه، وبأن «المراهقة» الفكرية عند الخصوم يمكن تجاوزها بمزيد من الاستنارة، وفتح أبواب جديدة للدرس والبحث، وتصحيح للأخطاء الناجمة أصلاً عن قصور فى المنهج أو سوء فهم للنظريات. لذلك ركز الأستاذ العالم كثيرا فى كتاباته على هذين الجانبين؛ فكثيرا ما أولى توضيح المفاهيم وضبط المصطلحات اهتماما كبيراً. وفى ذلك لايعول على العظات النظرية قدر اهتمامه بالجانب التطبيقى؛ فتأتى تنبيهاته وتنويهاته فى ثنايا مايكتب بعيدا عن نزعات الاستعلاء »واستعراض العضلات» ونفى الآخر. . إلخ مما نلاحظه فى جل الكتابات النقدية المعاصرة.

النقد عند الاستاذ العالم أداة لـلتطوير والبناء للتصحيح والتنوير وفتح آفاق جديدة ومستوى أرقى للطرح والدرس. وفى الوقت نفسه فرصة لعرض أفكاره التى لم يفه مرة بأنها تحمل الحقيقة النهائية واليقين القاطع. كذا هو فى نظره أسلوب راق لتعرية الأخطاء من خلال حوار مع الآخر، بله الآخرين والأخذ بأيديهم نحو المزيد من العطاء، ولا غرو؛

فقـد أولى الكُتّاب والمبدعـين الشباب اهتـماماً كـبيراً، فـيتابع إنجازاتـهم بمزيد من الشغف والتشجيع فى آن، فهو يرحب بكل ما هو جـديد، ويحرص على درسه وفحصه يقف على مقـوماته ومكوناته ويرصد أسـسه فى حركـة الواقع محللا ومفـسرا وموجـها فى آن؛ فى تواضع جم وود نبيل.

ثالثا: السجالية

السجـالية سمـة عامة تغلب على كـتابات الأستـاذ العالم؛ لا لشىء إلا لأن جل هذه الكتابات إما مـبشرة بفكر جديد يزعـزع أركان الفكر السائد أو لأنها نقـد وتقويم لإنجازات حقبة معينة من الزمن لثلة من ألمع الكـتاب. وعلى ذلك يمكن الحكم على كتابات الأستاذ العالم جـملة بأنها سـلسلة متصـلة من «المعارك الفكرية» وسـجالات مع أصـحاب الرؤى الكلاسيكية أو مع المبشرين بالمناهج والنظريات الوافدة وتطبيقاتها على الفكر والأدب.

وتنهض السجاليـة دليلا على أن الحوار إذا ما روعيت ضـوابطه وجرى الالتزام بآدابه؛ لابد وأن يسفر عن ايجـابيات. واعتماده عند الأسـتاذ العالم لايخلو من مغـزى عن قناعته بانفتاح الفكر وتعدد روافده، وأن الطريق إلى الحقيقـة واليقين دوما مفتوح لمن يطرقه مزودا بسلاح المنهجية العلمـية، وأن الفكر أيا كانت مصادره، ومهما كان غثـا أو ثمينا؛ فبالحوار وحده يمكن التمييز بين الأضداد؛ تأسيسا على قاعدة مؤداها «بضدها تتميز الأشياء».

لذلك لم يدخر الأسـتاذ العالم وسـعا طوال عمره الفكرى المـديد فى متابعة صـيرورة الفكر العـربى والتفكيـر العربى، ونقد إنجـازاته وفق منهج قوامـه التركـيز على «تاريخـية» الفكر؛ أى متابعة جدله مع الواقع الاجتماعى السائد بما يعطيه القدرة على التعليل والتفسير والتنظير هذا فضلا عما يسفر عنه هذا النقد تلقائيا من تأريخ موثق للفكر والواقع فى آن.

الأهم من ذلك؛ توظيف هذا التـأريخ الموثق فى خـدمة الرسـالة التى تبناها الأستـاذ العالم، وهى تعـرية القوى المعـوقة للتقـدم عن طريق فضح فكرها التلفـيقى والتـبريرى، واختطاط طرق ممهدة للفكر العلمى النضالى التقدمى.

ولاغرو؛ فجـهوده المحمودة فى هذا الصدد لم تضع هبـاء؛ فكان على رأس جيل من الرواد اختط للفكر والأدب ـ بله السياسة خطابا مميزا يتخذ من «الكلمة» سلاحا للدفاع عن

قيم الحق والعدل والحرية، وجماليات الالتزام بهذه القيم وتطويرها فى مجال الإبداع. ألم ينجح من خلال مساجلاته فى تعرية الكثير من الفلسفات التبريرية الذرائعية؟ ألم يوفق فى اختطاط مسار لم يكن مطروقا فى النقد الأدبى والفنى؟

لطالما نذر الأستاذ العالم ـ ولايزال ـ عمره لخدمة قضايا الوطن والأمة بقلمه وفكره الثاقب والثرى بالقيم الإنسانية النبيلة، ولطالما تعرض للمحن من جراء ذلك دون أن تلن له قناة إقتناعا منه بأن الفساد فى الكون عابر، وأن الحق والحقيقة سيأخذان يوما طريقهما للتحقق؟ وهو أمر يشى بنزعة تفاؤلية حتى فى فترات اليأس والقنوط تفرد بها هو ومن على شاكلته من أصحاب الرسالات عبر التاريخ.

رابعاً: التفاؤلية

لعل ما سبق يقودنا إلى خصيصة مُهمة تتميز بها كتابات الأستاذ العالم وهى البوح بتفاؤل لايؤسس على نزعة عاطفية أو أخلاقية؛ بقدر ما يرد إلى حقائق العلم الموضوعية.. إذ ليس هناك من يشاطح فى مصداقية قوانين الحركة والتغيير والضرورة وما يؤدى إليه التراكم الكلى إلى تغير كيفى. وهى قوانين استوعبها الأستاذ العالم ووقف على تأثيراتها من خلال استيعابه للتاريخ البشرى؛ فضلا عن معارفه المتنوعة ووعيه بما يجرى واتساقه مع جميع تجاربه الثرية. وتلك خاصية يتميز بها المفكرون «الهُيومانيون» أصحاب الرسالات إذ يتخلق لديهم نوع من «الحدس العلمى» يؤهلهم بعد استيعاب الماضى والحاضر إلى استشراف المستقبل بقراءة دلالاته فى خريطة الحاضر.

تتخلق النزعة التفاؤلية تلك نتيجة الإيمان بأن صيرورة الإنسان تسير دوما صعدا، ومهما جرى من تعويق لهذه المسيرة؛ فإن حركة التاريخ قادرة على سحق تلك المعوقات؛ بل إن تعاظم التحديات يستنفر بدرجة عظمى مكامن الاستجابات. ولعل هذا يفسر ما يتلمسه المتأمل فى شخصية الأستاذ العالم من «شباب دائم» على الرغم من منعطفات حياته الصعبة كمفكر ومناضل فى آن. إن البسمة الدائمة المرسومة على وجهه ـ حتى فى أحلك الأزمات العامة ـ أو الخاصة ـ تسرى فى مداد قلمه فى كل ما ألف وصنف؛ لتنتقل إلى عقل قارئه ووجدانه حلما طموحا يستنفز الهمم ويشحذ الأذهان لمواجهة أعتى التحديات.

فى ضوء تلك النظرة يمكن أن نقدم لكتاب الأستاذ العالم عن «الفكر العربى بين الخصوصية والكونية».

الكتاب مجموعة من الدراسات النقدية لعدد من الأطروحات الفكرية التى ظهرت فى العالم العربى خلال السنوات الخمس الأخيرة؛ كتتمة لأعمال ـ تشكل فى مجموعها مشروعات مماثلة بدأت منذ الخمسينيات ويتميز هذا الكتاب عن سوابقه بأن يعرض بالتحليل والنقد لخريطة فكر يعارك أزمة تركت بصماتها السلبية ـ فى الغالب ـ على كتابات سائر التيارات.

يأتى نقد الأستاذ العالم من ثم مستهدفا التصويب والتصحيح والترشيد وفض الاشتباكات المترتبة على التخليط والتطرف ونفى الآخر والقصور فى فهم المفاهيم والتشكيك فى الثوابت.. إلخ من أمراض الفكر المواكبة لأزمة الواقع على مستوى الوطن والأمة، بله العالم.

ويشير عنوان هذا الكتاب بحقيقة ـ مايجرى فى ساحة الفكر العربى خصوصا حول قضية محورية هى «الاغتراب» وضياع الهوية نتيجة المتغيرات السريعة وتداعياتها التشاؤمية التى تمس الإنسان فى العالم أجمع. ألم يكتب أحد المفكرين المعاصرين ـ أمام هول ماجرى ـ عن «نهاية التاريخ»؟

بديهى أن يترك ذلك كله أصداءه وبصماته على الفكر العربى المعاصر بنفس الدرجة التى تأثر بها الواقع العربى المعاصر. لقد لخص الأستاذ العالم ـ فى مدخل كتابه ـ حقيقة تلك الأزمة فاعتبرها نتيجة طغيان القطب الواحد الرأسمالى ليس فقط سياسيا، بل محاولة فرض هيمنته الثقافية والأيديولوجية أيضا. (ص٧)

وعلى الرغم هول ما جرى ويجرى؛ فإن روح التفاؤل المؤسس ـ عنده ـ على الفهم والوعى المعرفى يفتح بابا للأمل فى الانعتاق نتيجة التناقضات الداخلية فى النظام الرأسمالى المهيمن، تلك التى بدأت إرهاصاتها فى صورة تنافس اقتصادى وثقافى بين أقطاب هذا النظام ناهيك عن الخواء الفكرى والايديولوجى لنظام يستند إلى «النفعية» «والبراجمانية» ليس إلا.

لقد عرض الأستاذ العالم لثقافة «اليانكى» «راعى البقر» المغامر فى مقابل ثقافات «الآخرين» المتواصلة حضاريا والممتدة جذورها فى أغوار التاريخ. وكان من حقه أن يستعبد

إمكانية سيطرة «ثقافة» لا عقلانية ذات رؤية جزئية متشظية ولا إنسانية إلى الأبد (ص١٠).

رصد المؤلف ردود الفعل المترتبة على الهيمنة القطبية الرأسمالية على معظم الكتابات المواكبة فى العالم العربى المعاصر، واعتبرها بحق استجابة «مرضية» عند كافة التيارات؛ سواء تلك التى «ركبت الموجة» فدعت إلى القطيعة مع «الذات» والارتماء فى أحضان «الغير»، أم تلك التى قطعت مع الحاضر وروجت للاستنامة فى أحضان «الماضى» (ص١١, ١٢)

ينبه المؤلف هؤلاء وأولئك إلى أن الظروف الآنية التى أفضت إلى هذا الاغتراب؛ ظروف ظرفية؛ لا لشىء إلا لأن هذا النظام العالمى السائد «ليس نهاية التاريخ» (ص١٣)؛ بل إن جولة أخرى معه جديرة بأن تقوضه خصوصا وأن القوى النقيضة مسلمة بالحق والحقيقة فى آن (ص١٣). والأولى أن تستنفر مكان قوتها عبر طريق طويل من النضال، أولى خطواته هى البحث عن الهوية فى إطار رؤية تنويرية.

فى البحث الأول «حول مفهوم الهوية»؛ يبرهن الأستاذ العالم ـ كدأبه دائماً ـ على إحاطته بالتراث واستخلاص ما انطوى عليه من إيجابيات يثريها بمنهجه الجدلى التاريخى حين يربط الماضى بالحاضر والمستقبل. ففى تعريفه لمفهوم الهوية يقف على الفهم الواعى لها عند مفكرين تراثيين من أمثال ابن رشد والجرجانى وابن خلدون؛ حين أجمعوا على أنها هى الخصوصية الناجمة عن الطبيعة المميزة للأشياء. ثم يضيف من لدنه البعد التاريخى التراكمى الذى يشكل بالدرجة الأولى هوية الإنسان، ويقف على المشترك بين البشر ويرجع أوجه التباين إلى ظروف تاريخية ومجتمعية متباينه (ص١٦).

وينعى الأستاذ العالم على الأدبيات العربية المعاصرة ما شاع فيها من فهم خاطئ «للهوية العربية» إذ اعتبرتها تصورا جامدا وثابتا ومثلا أعلى يمكن استحضاره لتقديم حلول سحرية لمشكلات العصر. ويطرح فى المقابل انطواء هذه الهوية ـ شأنها شأن أية هوية أخرى ـ على إيجابيات وسلبيات يجب استيعابها والوعى بها ونقدها فى ضوء الانفتاح على «هويات» أخر، بما يغنيها ويثريها. ويحدد معيار الإفادة منها بربطها بالحاضر والمستقبل بعد الاستيعاب العقلانى النقدى لمقوماتها وتاريخية صيرورتها وإثرائها بالإضافات الإبداعية من إنجازات العصر (ص٢١). بهذا المفهوم يصبح طرح «الخصوصية» مقابل «الكونية» و«التراث» مقابل «المعاصرة» غير ذات موضوع ويغدو الحديث الأجوف عن «الهوية» كشىء مجرد ـ

خصوصا فى أوقات الأزمات ـ من قبيل الفهم الخاطئ لمفهومها الحقيقى.

فى المبحث الثانى؛ يعالج المؤلف موضوع «الهشاشة النظرية فى الفكر العربى المعاصر»؛ فيصف هذا الفكر بالتخليط والتسطيح والميوعة والانتقائية التوفيقية والإسقاطات الذاتية والافتقار إلى النظرة العلمية.. إلخ ويعزو ذلك إلى القصور فى صياغة إطار نظرى فلسفى؛ بإعتبار الفلسفة أعلى مراتب التفكير (ص٢٣). يعزى هذا التصور بالمثل إلى عدم فهم هذا الفكر المتردى فى إطار واقع أكثر ترديا تعويلا على منهجه فى ربط الفكر بالواقع. أزمة الواقع فى نظره هى التى أفرزت أزمة الفكر، ومع أننا نشاركه هذا الرأى؛ إلا أننا لانرى ثمة أزمة فى الفكر: طالما كان متسقا مع الواقع. ومن ثم يصبح ما يقدمه المؤلف من حلول لأزمة الفكر غير ذات موضوع، أو على الأقل حلما طوبويا بعيد التحقيق؛ فكيف يمكن أن نقدم إطارا نظريا يعتمد المعرفة الواعية والإدراك المنهجى الناقد والقادر على تفسير حركة الفكر والواقع معا للوصول إلى دالات كلية تقود حركة النقد (ص٢٥) والواقع مكبل بأنظمة سلطوية جبارة وقوى خارجية متسلطة تعمل على تكريس الواقع المتشرذم والمتخلف؟

وهنا نعود إلى آراء «فوكو» عن تأثير السلطة فى تقييد أو فى تحريك الفكر وتحديد مساره؛ بما يتوافق مع طبيعتها.

السُلطة فى العالم العربى المعاصر؛ إما عشائرية أو ثيوقراطية أو عسكرية، وفى العالم قطب واحد تغذيه ثقافة نفعية براجماتية فى الحالين مما يصعب على رواد الفكر وحدهم مواجهة التحديات إلا على المدى البعيد بالإعداد المعرفى التدريجى المؤسس على البدء بأولويات التنوير وترسيخ الفكر العلمى وطرائق التفكير العقلانى.

نشارك المؤلف الرؤى بأن الفكر العربى فى أزمة بالفعل، من مظاهرها نفى بعض رواده القول بوجود الأزمة أصلا، واعتقاد البعض الآخر بأنه يعيش «صحوة».

يناقش المؤلف أطروحات أصحاب هذين الاتجاهين ـ أنور عبدالملك وحسن حنفى ـ (٢٧، ٢٨)، ويفندها، كذا يأخذ على الاتجاه الثالث ـ الذى فطن إلى حقيقة أزمة الفكر ـ العجز عن رؤية أزمة الواقع فخلط بذلك بين الأسباب والمظاهر؛ لافتقاره إلى الوعى التاريخى كما هو الحال بالنسبة إلى نموذج عبدالله العروى الذى كتب الكثير عن «مفهوم التاريخ» و«العرب والفكر التاريخى»!!

يرى المؤلف أن أصحاب الاتجاه الأخير عـولوا على النقد الابستيمولوجى الذى ـ على الرغم من فائـدته ـ غير قـادر على الوعى بحركـة الفكر أصلا؛ فكيف تواتيـه القدرة على الوعى بأزمة الواقع. إن أصـحاب هذا الاتجـاه أيضا ـ فيـما نرى ـ يعبـرون عن فكر الأزمة وينهلون ـ بوعى أو بدونه ـ من الفكر الغربى بمناهجه ومدارسه التفكيكية والتجزيئية.

يتناول المؤلف ـ كذلك ـ مسألة استقصاء جذور أزمة الفكر ويردها إلى اللقاء مع الفكر الغربى الوافـد منذ الحملة الفـرنسية الـتى من بعدها ـ وحتى الآن ـ ظهـرت مماحكة الطرح الخاطئ للصـراع بين «الأنا» و«الآخر» (ص٣١) ونحن نرد الجذور إلى مدى زمـانى يضرب فى أعماق التاريخ العربى الإسلامى منذ منتصف القرن الخامس الهجرى، حيث حل الاتباع والأثر والنقل محل الإبداع والنظر والعقل نتيجة معطيات سوسيوـ سياسية.

ثم يعرض المؤلف للتـغيرات الدوليـة الكبرى كهيـمنة النظام الرأسمالى وحـرصه على فرض أنموذجه الثقافى، كذا الوقائع الكبرى عـلى الصعيد القومى، كهزيمة ١٩٦٧، لإبراز تأثيراتها فى تفاقم أزمة الفكر نتيجة أزمة الواقع، وما أسفر عن ذلك من تغيب الوعى لدى النخبة العربيـة المفكرة (ص٣٩). كما يعرض للآثار السلبية على الواقـع والفكر العربى معا نتيجة أحداث حرب الخليج وتداعياتها، ويحدد مواقف المفكرين العرب منها تحديدا يكشف عن تجليات أزمة الفكر.

ووفقاً لنزعـته التفاؤليـة، لايفوت المؤلف الحديث عن تيار فكرى واعٍ، أناط به مـهمة تأصيل الفكر العـقلانى النقدى؛ ومن ثم صيـاغة إطار نظرى لفكر تجميـعى ـ لا توفيقى ـ نظرى قادر على مواجهة تحديات الحاضر والمستقبل (ص٤٢) لكن السؤال يظل: كيف يمكن لأصحـاب هذا التيار صـياغة المشـروع النهضوى الفكرى المرتجى وهو مـحاصر بتـرسانات الأنظمة العـربية العاجزة عـن مواجهة الإمـبريالية بقطبـها الأوحد الذى لايدخر وسـعا فى العمل على محو الهويات الثقافية المغايرة أو على الأقل مسخها؟

فى المبحث الثـالث يعرض الأسـتاذ العالم لموضـوع مهم وهو «إشكالية الـفكر العربى المعاصر بين الدولة والمجتمع والعصر» مع ذلك لاندرى لماذا عالجه الأستاذ فى عجالة سريعة على خلاف عهـدنا به كناقد محقق عمـيق النظرة واسع الرؤية. . لاندرى لماذا أهمل تقديم إطار نظرى يفـسر منطلقات مـعظم الدارسين الذيـن عرض لفكرهم ممن تأثروا بـ «فـوكو»

صاحب الآراء الخطيرة عن السلطة والفكر. لاندرى أخيرا لماذا أهمل الكثير من الكتابات المهمة فى الموضوع من قبل مفكرين عرب معاصرين من أمثال على حرب ومحمد سبيلا ونديم البيطار؟ وبالمثل لماذا أغفل ذكر أسماء ثلة من «مثقفى السلطة» المبررين الذين استغلوا مؤازرتها فى تخريب الفكر والثقافة؟

لاندرى سببا وجيها لتخليص المؤلف إشكالية عنوان بحثه فى مسألة «البحث عن الهوية» باعتبارها قطب الرحى فى نقده الهين للكتابات العربية المعاصرة وذلك فى عجالة سريعة، فى حين عرضها من قبل بصورة أعمق وأوضح وفى كتابه «الوعى والوعى الزائف» أغلب الظن أن الموضوع كان محاضرة عامة وليس بحثا معمقا كعهدنا بالباحث.

يعرض المؤلف - فى إيجاز شديد - لمفكرى النهضة منذ بداية العصر الحديث وحتى ثورة يوليو ١٩٥٢ يثبت أهمية مسألة «البحث عن الهوية» (ص٥٧)، ولينتهى إلى أن كارثة ١٩٦٧ باعتبارها بداية حقيقية لإعادة طرح الموضوع ولم ينس توجيه اللوم للنظم الحاكمة باعتبارها انقلابات عسكرية أو أسر عشائرية حاكمة، وإن كنا نختلف فى تعميم هذا الحكم خصوصا بالنسبة إلى ثورة ١٩٥٢ يوليو الذين اعترف المؤلف بأنهم أنجزوا تحولات مُهمة سواء فى التحرر الوطنى أم فى مجال التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

نشاركه الرأى فى تقويم كتابات صادق جلال العظم وعبدالله العروى بافتقارها إلى «التاريخية» ودعوتها للقطيعة مع الماضى والارتماء فى أحضان الحضارة الغربية. وإن كنا نعتقد أنها كانت ذات جدوى فى تعرية السلبيات وتفسيرها.

فى عجالة أيضا يطوّف المؤلف بكتابات السبعينيات ويشيد بالمرحوم د. زكى نجيب محمود فى كتابه «تجديد الفكر العربى»؛ على الرغم من انتقاده الشديد له من قبل فى كتاب «الوعى والوعى الزائف» فى عجالة أسرع وعرض لأعمال ندوة «أزمة التطور الحضارى فى الوطن العربى» التى عقدت بجامعة الكويت سنة ١٩٧٤ وأشاد بجميع من شاركوا فيها - على اختلاف مذاهبهم الفكرية- لا لشئ إلا أن أعمالها انتهت «إلى ضرورة التجديد فى مجال الفكر»؛ فى حين سبق وانتقدها المرحوم مهدى عامل فى كتاب كامل هو «أزمة فكر أم أزمة بورجوازية».

ثم يمر المؤلف مرور الكرام مبعثراً إشاداته - التى تحمل مجاملات مبالغ فيها - على مشروعى طيب تزينى وحسين مروه اللذين اعتمدا الرؤية المادية التاريخية والمنهج الجدلى

بصورة «لاتاريخية» فى الغالب الأعم.

كذا لم يخف انبهاره بإنجازات محمد عابد الجابرى - التى قتلت نقدا وانتقادا - على الرغم من حكم المؤلف الغريب على أن توجهه قومى إسلامى والغريب حقا إشادته بكتابات مطاع صفدى - المقعرة فكرا ومنهجا ولغة على حد تعبير الدكتور فؤاد زكريا - فاعتبره «أبرز مَنْ عرض للحداثة!!» (ص٦١).

أما عن كتابات حسن حنفى؛ فقد اعتبرها المؤلف استمراراً وامتداداً للفكر الأصولى القديم (ص٦٢) بينما من يستبطنها يقف - دون لأى - على نقد «جوانى» لاذع لهذا الفكر.

وفى تبسيط شديد؛ يعرض المؤلف لفكر نصر حامد أبوزيد عارض لتداعيات أزمته أكثر من تقويم فكره. وتبسيط أكثر يعرض للفكر الأصولى - الذى سبق ونقده نقدا واعيا - دونما أدنى إضافة (ص٦٣ , ٦٤) ولست أدرى سببا لحكمه بانطواء بعض تياراته على استنارة وعقلانية!! (ص٦٤).

وفى خاتمة المطاف يرى الأستاذ العالم أن الفكر العربى المعاصر «شهد تطورا من الناحية المنهجية والموضوعية. . كذا فى جانبه النظرى» (ص٦٥) وهو الذى سبق وحكم عليه فى المبحث السابق «بالهشاشة النظرية»!! ثم يكرر المؤلف ماسبق وعرض فى المبحث السابق أيضا من معلومات عن تأثير حرب الخليج والمتغيرات الكونية الكبرى فى تشرذم الفكر العربى المعاصر واعتباره «فكر أزمة» ولا أدرى لماذا أهمل التعرض لكتابات تركى الحمد وعلى الكوارى ومحمد جابر الأنصارى وغيرهم ممن يعبرون عن هذه الظاهرة وتجلياتها!!

بعد هذا الاستطراد الذى يعد فى نظرنا خارج موضوع المبحث يتنبه المؤلف إلى حقيقة الدور المخرب للسلطة فى الفكر العربى المعاصر ويعتبره «مسئولة مسئولية أساسية عن مستوى هذا الفكر وتأزمه وإشكالياته» (ص٦٩).

على أنه تحت تأثير نزعته التفاؤلية يكشف طريقا للمواجهة يعول على «ماهو إنسانى وعام ومشترك» فى الفكر الكونى باعتباره «طوق نجاة» فضلا عن إمكانات التغيير من خلال الكوامن السلبية فى الإمبريالية العالمية التى بدأت فى الظهور. (ص٧١) وينهى المبحث (المحاضرة فيما أرى)، بضرورة البحث عن «قواسم مشتركة» تنتظم سائر اتجاهات وتيارات

الفكر العربى المعاصر، وتترجم فى صورة تأسيس «عقد اجتماعى عربى جديد» لمواجهة التحديات الداخلية والخارجية (ص٧٤) والسؤال الذى لم يجب عليه المؤلف هو: كيف؟

يعرض الأستاذ العالم فى المبحث الرابع لموضوع «الدين والسياسة» وهو موضوع طالما كتب فيه الكثيرون؛ ومع ذلك ظل مبهما نتيجة الافتقار إلى التاريخية أو دراسة الموضوع وفق مناهج ورؤى تجزيئية. يقدم المؤلف - فى صفحات قليلة- رؤية ثاقبة لحقيقة العلاقة بين الدين والسياسة من خلال الممارسات فى الماضى التى أصبحت تاريخا ومن خلال امتدادها إلى المحاضر الذى عايشه وعاينه بوعى.

لذلك قدر له - بحق - أن يفصل بين الدين كعقيدة مقدسة يجب أن تحترم - لا أن يجرى تجاهلها - بل يجب الإفادة منها من منطلقها الإنسانى الأخلاقى الإصلاحى، وبين الدين كما وظف فعلاً وفى الغالب جرى هذا التوظيف ضد مبادئ الدين نفسه ولتعويض مسيرة التقدم (ص٧٧).

كما أفصح فى جلاء واقناع عن خطورة «ادلجة» الدين الذى برغم وحدته العقيدية جرى اسقاط الأهواء والمصالح الضيقة عليها بما أسفر عن ظهور مذاهب وفرق متناحرة (٧٨).

وفى حصافة ودقه حدد تجليات الدين فى التاريخ فى ثلاثة صور؛ الأولى توظيفه - بعد ادلجته لخدمة السلطة فى تبرير مشروعية وجودها والثانى؛ توظيفه فى بث الأمل والخلاص الأخروى تجاوزاً للشقاء الدينى، والثالث هو تثوير الدين واتخاذه أيديولوجية للخلاص الدنيوى؛ ضاربا أمثلة إضافية من تاريخ المسيحية والإسلام (ص٨٠) ثم يعرض المؤلف للممارسات التى تجرى فى الحاضر باسم الإسلام؛ عارضا ومشيداً بدور الحركات السلفية فى النضال التحررى وإذكاء القيم النبيلة كذا لدور المفكرين الإصلاحين فى عصر النهضة من محاولة تجديد الفكر الدينى لمواجهة تحديات العصر وأخيراً لدور جماعة الإخوان المسلمين وما ولد من رحمها من حركات أصولية متطرفة (ص٨١). ولم يفت المؤلف دراسة ظاهرة البعث الدينى - فى تجلياته الإيجابية والسلبية فى آن - كظاهرة عالمية نتيجة الخواء الأيديولوجى الكونى فى العالم المعاصر (ص٨٢).

ويلح «المؤلف على ضرورة استثمار الدين - لا محاربته - لخدمة قضايا التغيير نحو الأفضل (ص٨٤).

ثم يضيق دائرة بحثه فيعرض لدلالات الممارسات الدينية فى السياسة فى مصر فى الوقت الحاضر؛ مميزا بين ما أسماه «الدين الشعبى» الذى يتمثل فى الممارسات والطقوس والقيم وفى المعاملات وأنماط السلوك والأخلاق؛ ويثنى عليه لكنه ينبه إلى خطورة استثمار السلطة لنزعة التدين الشعبى فى احتواء الجماهير تحت شعارات تمارس نقيضها موظفة فى ذلك المؤسسات الدينية الرسمية كأبواق دعاية (ص٨٧).

ميز المؤلف بين هذا التدين الشعبى وبين المؤسسات الدينية الرسمية التى أصبحت جزءاً من السلطة تبرر لها (ص٨٨) (لاحظ موقف المؤسسات الدينية من السلطة فى مصر زمن الملكية، ثم عهد عبدالناصر، فالسادات، ثم عهد مبارك؛ خصوصا فى تبرير السياسات والتوجهات الاقتصادية بتأويلات مبتسرة ومتعسفة للدين).

أما النوع الثالث من الممارسات الدينية فى مصر المعاصرة ذات الدور السلبى؛ فتمثل فى الحركات الأصولية المعاصرة، التى برغم وقوفها موقف المعارضة للسلطة ومؤسساتها الدينية: توظف الإسلام فى خدمة طموحاتها السياسية وتكفر ـ باسم الدين ـ سائر مخالفيها محليا وعربيا وعالميا (ص٨٩).. وينقد المؤلف منطلقاتها وخطابها الفكرى ويعتبره نتاج الأزمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية (ص٩٣).. وأخيراً يقف المؤلف على تخلف سائر تيارات هذا الاتجاه؛ على عكس ما ذهب إليه فى المبحث السابق من وجود تيارات إسلامية معاصرة مستنيرة نراه الآن يحكم ـ بحق ـ بأنه «لاتوجد الآن فى بلادنا ـ للأسف ـ معارضة سياسية دينية مستنيرة» (ص٩٤).. ويختتم المؤلف هذا المبحث بالدعوة لتحرير الدين من «أسر» هذه التيارات التى تسيىء إليه وإلى المجتمع فى آن، كذا الإفادة من التجارب التاريخية «للإسلام الثورى» فى خدمة حركة التقدم من خلال الدعوة لقيام «حركة إصلاح دينى» على غرار ما حدث فى أوروبا ـ يضطلع بها رجال الدين أنفسهم (ص٩٥) والسؤال هو: كيف؟.

خصص الأستاذ العالم مبحثه الخامس المعنون «الفكر العربى المعاصر بين الأصولية والعلمانية» لتوضيح مصطلحى «الأصولية» و«العلمانية» بعد أن جرى الخلط بين الدارسين والمتحاورين نتيجة عدم فهم دلالتيهما. وهنا تظهر «حكمة» المؤلف وأهمية ثقافته الموسوعية وتكريسها لإجلاء دلالات الاصطلاحات والمفاهيم؛ لا استناداً إلى معاجم اللغة فقط، بل

تعويلا على «تاريخية» المصطلح أو المفهوم، وتعقب نشأته وصيرورته بتغير مجريات حركة التاريخ، وهو أمر بالغ الدلالة عظيم الخطورة والأهمية فى فض الاشتباكات فى أذهانهم.

والمبحث ليس دراسة للفكر العربى بقدر ما هو تنبيه الى وضع ضوابط لدراسة هذا الفكر تمهد الطريق وتعين على الوصول إلى الحقيقة، وبدونها يتحول الحوار والجدل إلى «حوار الطرشان».

يستعرض المؤلف التعريفات الخاطئة الشائعة لمصطلح «الأصولية» ويفندها، كما يفند خطابها المؤسس على ضبابيتها فى فهم المصطلح. كما يفيد من إحاطته بالتراث فى الوقوف على تعريفه فى معاجم اللغة مستخلصا ـ بحق ـ أن التعريف الصحيح لا يعنى الجهل والتعصب والتطرف بل يتضمن مايشير إلى الخلق والإبداع والجدة (ص٩٩) ثم يبرهن على ذلك من خلال التذكير بنماذج تراثية عن علماء أصول الدين وأصول الفقه والفلاسفة ونحن نضيف إلى ما انتهى إليه دلالة المصطلح عند الشيعة الاثنى عشرية بالذات، فالأصولى ـ فى مفهومهم ـ هو المجتهد القياسى المجدد على نقيض «الإخبارى» النصى المقدس للنصوص.

يفيد المؤلف كذلك من معرفته التاريخية فى الوقوف على الفرق الشاسع بين حقيقة المصطلح وبين أودلجته ومذهبته؛ كما هو شائع فى الأدبيات الأصولية المعاصرة (ص٩٩) كما أفاد من استيعابه للتراث الفقهى بضرب نماذج وأمثلة دالة على الفرق الواضح بين «أصولى» عصور ازدهار الحضارة العربية الإسلامية الذين عولوا على «مقاصد الشريعة» فأعملوا العقول لاستنباط الأحكام ووضع قواعد الاجتهاد ونجاحهم فى مواجهة مايستجد من مشاكل وحاملتها فى إطار الشريعة وبين أصولى اليوم الذين رفضوا منهج الاجتهاد وقدسوا اجتهادات السابقين وحاولوا فرضها على الواقع الآنى.

وجريا على عادته فى التمييز بين تيارات متطرفه وأخرى معتدلة فى الحركة الأصولية المعاصرة، يرى المؤلف أن بعض الأصوليين المستنيرين على وعى بحقيقة المصطلح ونحن نخالفه فى ذلك تأسيسا على أن هذه الحركة من حيث منطلقاتها ومناهجها وغاياتها تجعل سائر فصائلها وتياراتها فى «خندق واحد» وأن الخلاف بين بعضها لا يرجع إلى الاختلاف فى الفكر بقدر ما هو اختلاف فى وسائل تحقيق الأهداف والغايات «راجع كتابنا : الخطاب الأصولى المعاصر» وهو ما أعترف به الأستاذ العالم حين تحفظ فى حكمه السابق فقال: «إن

هذا التمييـز سرعان ما يتلاشى ويتآكل عندما تـسعى حركة سياسية لـلاستيلاء على السلطة باسم الدين» (ص١٠١).

ولست أدرى سبب هذا الموقف «المائع» المتواتر فى كتابات المؤلف عن الحركة الأصولية المعاصرة، هل يمكن تفسـيره فى إطار «التقية»؟ أشك فى ذلك، فتاريخه النـضالى ومواقفه الصارمة تسقط هذا التفسير. إذن فهل هو تعبير عن طبيته المتسامحة إلى حد المجاملة أحيانا - تلك التى تدفعـه إلى عدم القطع والحسم؟ مبلغ علمى علـى أن المؤلف بتفاؤليتـه المعهودة يراهن على إمكانية ترشيـد هذا التيار وتنويره وكسبه للمـشاركة فى حركة التقـدم يستعرض المؤلف بعـد ذلك تأثير الفكر الأصـولى سلبيـا من خلال إشـاعتـه «المناخ دينى لا عقـلانى متخلف شبه أسطورى لا صلة له بصحيح الدين» (١٠٦) ولا بصحيح الفكر فى آن.

ومع ذلك يتعـاطف المؤلف - من منطلق إنسانى أخـلاقى هو نتاج وعيـه المعرفى - مع بعض تيارات هذا الاتجاه؛ تأسيسا على قناعة بـأن ظاهرة التطرف نتاج ظروف سيئة أفرزتها الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية الفاسدة (ص١٠٧).

يحاول المؤلف - بـالمثل - إيضاح مفـهوم «العلمـانية» رافضـاً التفسـير الأصـولى لهذا المصطلح؛ وهو تفسـير يقضى - فى زعـمهم - بعزل القـيم الروحية والأخـلاقية والمعرفـية الإسلامـية لفتح الباب أمـام «التغريب» فالـعلمانية من ثم إلحاد مـحض (ص١١٠) وكدأبه دائما فى رؤية المصطلح من خـلال تاريخية، وتعـدد وتنوع مفاهيمـه بتغيـر الزمان والمكان والواقع الاجتماعى، يعرض المؤلف لتجربة أوروبا النـهضة وينتهى إلى أن العلمانية «ظهرت تاريخيا لتحرير الإنسان من سيطرة الكهنوت وليس انعـتاقه من الدين. إنها - فى اختصار - «رؤية العالم والواقع والتعامل مـعهما بشكل موضوعى بعيدا عن أية مسـتبقات وكان ذلك من أسباب تحـول أوروبا من النظرة اللاهوتية الغيبـية الضيقة إلى مـجالات العلم الحديث. ذلك العلم الذى يرى فيه الأصـوليون «علما لاينفع» تأسيـسا على «لادينية»!! بل إن بعض أدبياتهم تجـعل من العلم نقيضـا للدين، حتى أن مصطلـح العلمانية فى نظرهم مـشتق من «العلم»!!(ص١١٠)؛ ومن ثم يغدو العلم الحاداً!!

يفند المؤلف - فى إقناع - تلك الدعاوى ويكشف عن عوراتها - ويسوق فى ذلك نماذج ايجابية مستلهـمة من التراث العربى الإسلامى، ليثبت فى التحلـيل الأخير أن علاقة العلم

بالدين علاقة توحد وتكامل وليست علاقة تضاد ونفى.

ولأن سائر تيارات الفكر المعاصر جميعا تعبير عن «فكر أزمة»، كان المؤلف أمينا ومنصفا حين ذهب إلى أن آفة تضبيب المصطلحات والمفاهيم أصابت الكثير من التيارات العلمانية نفسها (ص١١٦) ونحن نوافقه الرأى على أساس أن التيارين معا مسئولان عن الإحساس بفقدان الهوية والاغتراب، فإذا كانت الأصولية اغترابا فى «الماضى» فإن الكثير من التيارات العلمانية اغتراب فى «الأخر» وتبقى «الذات» ضائعة تائهة، وتلك من أهم أسباب ومظاهر أزمة الفكر العربى المعاصر.

أفرد المؤلف المبحث السادس لمناقشة موضوع «التاريخ والنظرية». فقدم درساً رائعا للماركسيين العرب المعاصرين؛ بهدف الترشيد والتنوير، وهى الرسالة التى حددها لنفسه فى هذه المرحلة فى ضوء الأولويات والممكنات المتاحة، بما ينم عن جهد دءوب.

لطالما اختلف الدارسون حول قانون «الحتمية» فى العلوم الإنسانية، واختلفوا أكثر حول انسحابه على التاريخ، وكان المؤلف قد أنجز دراسة فى الخمسينيات عن «مفهوم المصادفة فى الفيزياء الحديثه»، وانتهى إلى طرح عدة «فروض» منهجية تتعلق بتفسير حركة التاريخ، ولقد أثير جدل بينه وبين بعض الدارسين الرافضين للمادية التاريخية، فاستثمروا نتائج بحثه السابق للبرهنة على عدميتها، الأمر الذى اضطره إلى الدخول فى حوار ليثبت أن «المصادفه» لاتعنى المساس بقانون الحتمية التاريخية. لقد أثبت - فى حينه - ان وقائع التاريخ تخضع لقانون «السببية»؛ بل إن التاريخ نفسه ما هو إلا مجموعة من العلل المتفاعلة والمتشابكة (ص١٢٠).

وبعد انهيار وسقوط الكتلة الاشتراكية، أثير لغط كثير حول هزال النظرية الماركسية، وجرى التشكيك فى قوانينها وبالذات فى «المادية التاريخية» كما وجهت انتقادات كثيرة فى السنوات الأخيرة لمشروعات تراثية كتبها أصحابها من منظور مادى جدلى تاريخى. وكعادته، كان على الأستاذ العالم أن يبدد هذه الشكوك. ولقد حاولت من جانبى معالجة الموضوع فى دراسة تحمل عنوان: «التاريخ فى المشروعات التراثية المعاصرة» انتهيت فيه إلى الكثير مما ذهب إليه الأستاذ العالم فى هذه الدراسة. فالتاريخ علم من العلوم الإنسانية، ووقائعه وأحداثه لاتجرى مصادفة أو بصورة عشوائية بل تخضع فى صيرورتها لقوانين

موضـوعيـة. والجديد الذى أكـده المؤلف أن ما يعـد «ذاتيا» فـهو أيضـا محكوم بمصـالح وتوجهات وأوضـاع اجتماعية مـتناقضة (ص١٢١) بحيث يصبح هذا «الذاتى» مـتضمنا فى «الموضوع» بداهة.

وقد اتفقنا أيضا على أن الكثيرين من الدارسين الماركسيـين فهموا المادية التاريخية فهما خاطئـا مؤداه القـول بالعلة الواحدة، أى الظن بأن «الاقـتصاد» وحـده هو محـرك التاريخ (ص١٢٢) وقد ناقـشت فى هذا الصدد كـتابات «توفـيق سلوم» التى تعبر عـن هذا الفهم القاصر، كـما اختار الأستـاذ العالم عدة نماذج من تاريخ مصـر الحديث؛ مطبقا مـا أسماه «جاستون بشلار» ـ ونسبه محمد أركون إلى نفسه ـ «بالاجتماعيات التطبيقية».

وقد فسر المؤلف هذا القصور فى فهم حقيقة المادية التاريخية إلى استقاء مفاهيم خاطئة من أدبيات ماركسية كتبت إبان المرحلة الستالينية ـ بطابعها الدوجمائى المنغلق، جرى تطبيقها فى مجال علم موضوعه ينطوى على «إمكانيات مفتوحة» (ص١٢١).

لذلك ركز الأسـتاذ العـالم على شرح العلاقـة بين النظرية والتطبـيق وأوضح ضرورة تطبيق قوانين المادية التاريخيـة على حقبة تاريخية مستقرة نسبـيا، وليس على أحداث جزئية (ص١٢٦) فعند آراء «كارل بوبر» المعارضة للتاريخانيـة والتى يعتبرها «أيديولوجيا» تفت فى مصداقية المعرفة، كما ذهبنا فى بحثنا السابق أيضا.

يدين المؤلف النزعة «الميكانيكية» فى التطبيق الساذج للمادية التاريخية (ص١٢٨) ويرى أن «ماركس» رفضها كما حذر «لينين» من مغـبتها. فما المادية التاريخية إلا «أداة بحث» أو «منهج» فى أحسن الأحوال تدرس وفقه وتحلل أبنية المجتـمعات بهدف الوقوف على طبيعة نمط إنتاجها (ص١٢٨)، وهو ما سبق لنا وأكدنـاه نظريا فى مقدمة الجزء الأول من مشروع «سوسيولجيـا الفكر الإسلامى» وطبقناه عمليا بعد ذلك فالمادية التاريـخية ليست رؤية قدرية قليلة لحركة التاريخ ومـعطلة لها؛ بل هى «رؤية موضوعية علمية لتـعددية وصراعية الواقع الإنسانى فى أنماط حياته المختلفه» (ص١٢٩).

أضـاف المؤلف أيضا تصـورا جديدا فى تفـسيـر انهـيار الكتلة الاشـتراكـية وتعـاظم الرأسمالية، فحـواه خطأ الماركسيين فى فهم التاريخ، فاعتبـروا المادية التاريخية نسقط نظريا مغلقا جامـد الحركة (ص١٣٢) بينما أفادت الرأسمـالية من فهمها الحقـيقى لها فى خلخلة مشكلاتها بإجراءات عملية أولا بأول، وتطوير طاقة النظام الرأسمالى باستمرار (ص١٣٢)

خصص المؤلف فى المبحث السابع عن «الماركسية وسرير بروكوست» وهو مبحث وثيق الصلة بسابقه؛ إذ ألقى فى محاضرة عامة فى ندوة بمجلة «اليسار» المصرية يستهل المؤلف بحثه بالاعتراف بقصور الماركسيين العرب فى استيعاب الماركسية، ويرجع ذلك لعدم ترجمة أعمال ماركس الكاملة إلى العربية، وما ترجم منها ينم عن فهم قاصر، فضلا عن محاربتها - بكل الأسلحة - من قبل النظم العربية المتعاقبة ٠ص١٤٣) فلم تدخل لذلك «باب الثقافة السائدة».

ومن أجل فهم واعٍ طرح المؤلف عدة ملاحظات؛ منها أن الماركسية أكبر مما سطره ماركس نفسه، بل إن كتاباته لم تظهر دفعة واحدة بل تمت وتحددت عبر مرحلة طويلة ومعاركه معرفية وفلسفية وعلمية طويله (ص١٤٥) ولذلك فماركسيته رهينة أوضاع تاريخية معينة هى رؤية شاملة لحركة الواقع، فهى ليست تأملا نظريا فلسفيا بقدر ما هى استقراء أمين لحركة التاريخ، هذا فضلا عن كونها نظرية لتغيير الواقع الذى يثريها بدوره نظريا (ص١٤٧) كما يثريها العمل النضالى أيضا.

ناقش المؤلف بعد ذلك النظرية الماركسية من الناحية الفلسفية مفندا القول الشائع عن التأثر بهيجل وديدرو والاقتصاد السياسى الإنجليزى؛ مثبتا جذورها فى فلسفة أرسطو وأبيقور، ونضيف السوفسطائين؛ فضلا عن استقراء التاريخ الإنسانى باعتباره المعلم الأول لكارل ماركس. كما فند القول المتواتر عن تقارب «مادية» ماركس بمادية هوبزو لوك وهيوم وهولباخ بماخ؛ إذ تتميز عنها جميعا بأنها تستهدف معرفة الأشياء والوقائع كما هى فى تحققها الفعلى» (ص١٤٩). وهى غير منفصلة عن «الجدلية» بل إن الأخيرة هى أساس الأولى. لذلك فالماركسية نظرية ومنهج فى أن ترفض التجريدات المطلقة، كما ترفض القول بالجزئيات المنعزلة (ص١٥٠) ويستهدف هذا المنهج اكتشاف القوانين النوعية المختلفة باختلاف الأوضاع والملابسات والظروف.

ثم يعرض لمفهوم الضرورة والحتمية معالجا إياه على نحو معالجته فى المبحث السابق مكررا بالمثل ما سبق ذكره عن إشكاليات التفسير وتطبيق المادية التاريخية، منتهيا إلى دحض الخطأ القائل «بالحتمية القدرية».

ثم استعرض المؤلف تاريخ الفكر الماركسى فى إطار التجارب الاشتراكية فى الاتحاد

السوفياتي وحتى انهياره، مبرزا ـ كما ذهب في المبحث السابق ـ الأثر السلبي للفهم الخاطئ لجوهر النظرية، ومن ثم التطبيق الخاطئ له.

وأخيراً جزم باستمرارية الفكر الماركسي أنيا ومستقبلا تأسيسا على عمليته ونضاليته وضروريته، وأن بناءه النظرى سيثرى دوما بمزيد من التجارب الإنسانية، وأن الحاجة إليه آتية لاريب خصوصا في العالم النامى وكنتيجة للتردى المترتب على طغيان «القطبية الواحدة» (ص١٦٠)؛ لا لشيء إلا لأنها في النهاية كسب إنساني ومعرفي ونضالي مفتوح ومتجدد (ص١٦١) ونقره بأننا قد أنجزنا دراسة عن «مستقبل الفكر الماركسي» نشرت تباعا في صحيفة «الوطن» الكويتية سنة ١٩٩٠؛ تتفق أطروحاتها مع الكثير من أطروحات «المعلم الأول» الأستاذ العالم.

يتصدى المبحث الثامن لمعالجة موضوع «حول مفهوم اليسار في العصر الراهن» جريا على فطنة المؤلف للحاجة الملحة لتوضيح المفاهيم والمصطلحات في الوقت الراهن حيث جرى التخليط والتضبيب كمظهرمن مظاهر أزمة الواقع والفكر العربي المعاصر. لذلك كان موضوع هذا البحث عبارة عن مقال للرد على مقال يحمل العنوان نفسه للدكتور وحيد عبد المجيد حمل فيه على اليسار والفكر الاشتراكي محاولا تجريده من أهم منطلقاته وهو البعد الإنساني بينما يحاول تأسيس هذا البعد في النظام الرأسمالي وفكره!!

ويتضمن مقال الأستاذ العالم تفنيدا لحججه الواهية وفهمه القاصر للفكر الماركسي. ولا أحسب أن الدكتور وحيد عبدالمجيد يجهل موقف كل من الفكرين بالنسبة إلى الإنسان، فتلك بديهيات سبق وأعترف بها معظم نظرى النظام الرأسمالي نفسه، لكنها المغالطة التى جعلت الكثيرين من المثقفين يتخلون حتى عن إنسانيتهم ـ ناهيك عن معارفهم ـ ركوبا للموجه وسعيا وراء كسب رخيص.

عزف المؤلف عن التعرض لتلك الحقيقة ـ جريا على أخلاقياته السامية وتسامحه «المسيحى» مع الخصوم؛ وهو أمر نأخذه ـ ولطالما أخذناه عليه؛ فيبدأ مناقشته بمجاملة لا محل لها إذ يقول: «لقد سعدت كثيرا بمقال الدكتور وحيد... إلخ» (ص١٦٥)!! ثم أعطاه درسا أوليا للتعريف بمفهوم الإنسان في الفكر عامة وفي الماركسية خصوصا، مما يدخل في إطار «البديهيات»!! أو حسب تعبير العالم «من أولويات النظرية الاشتراكية» (ص١٦٨).

بالمثل قدم درسا عن زيف «الديمقراطية» الرأسمالية (١٦٨)؛ بما يعفينا حتى عن مجرد عرض إيضاحاته «المدرسية»!! لكنها أزمة الفكر العربى الراهن التى تعيدنا وترغمنا على الجدل السفسطى حتى فى البديهيات!!

فى المبحث التاسع: يتحدث المؤلف عن «محددات الحرية فى الفكر العربى المعاصر» وفى هذا الصدد يقدم درسا رائعا فى كيفية معالجة إشكاليات طالما حيرت الفلاسفة المصلحين، لكونها مطلبا إنسانيا عاما طوال عصور التاريخ، واختلاف الزمان والمكان والظروف، بحيث اتفق الجميع على كونها «مشكلة»؛ زاد من تعقيداتها اختلاف التصورات نتيجة اختلاف المرجعيات من ناحية، ودخولها معترك الصراع الأيديولوجى من ناحية أخرى.

يتميز الطرح الجديد للمؤلف فى عرض الإشكالية ـ بإيجاز عميق ـ فى الفكر البشرى الدينى والسياسى والفلسفى، وفسر تباين الاستنتاجات ـ حسب منهجه الجدلى المادى التاريخى بتباين المعطيات السوسيوتاريخية. ثم استعرض ـ فى تفعيل أكثر ـ الرؤى التراثية عبر التاريخ العربى الإسلامى الطويل. وبمزيد من التفضيل عرض لهذه الرؤى فى عصر النهضة مستعرضا نماذج عن المشرق والمغرب العربيين وبتفضيل أكثر استعرض مفهوم الحرية فى الكثير من الكتابات العربية المعاصرة، فكراً وأدباً، لينتهى فى النهاية إلى استقراء أمين وشامل لتعدد مفهوم الحرية فى العالم العربى المعاصر.

لقد استنتج أبعاداً ثلاثة للإشكالية هى؛ المفهوم الخارجى للحرية، والمفهوم الداخلى، والمفهوم الداخلى ـ الخارجى (ص١٧٣) مثل للأول بمسرحية «الفرافير» ليوسف أدريس التى تبلور فيها موقفه فى أن العلاقة بين السيد والعبد علاقة أزلية ستبقى ـ دون حل ـ بحيث تبقى الحرية مطلبا عزيز المنال.

ومثل البعد الثانى بكتابات عبدالرحمن بدوى الذى قدم المفهوم الوجودى للحرية، وفحواه ارتباط الحرية بالإنسان ارتباطا عضويا معزولاً عن الطبيعة والمجتمع.

بحيث تصبح الحرية مرادف الوجود الفرد الذى يصبح ـ من ثم ـ «عالماً بذاته» (ص١٧٤).

أما البعد الثالث؛ فقد جعل أنموذجه مسرحية «الملك أوديب» لتوفيق الحكيم التى تشئ بأن الحرية علاقة بين طرفين ذات طابع مأساوى نظرا لعدم تكافؤ قطبى هذه العلامة وهما

الآلهة والإنسان (ص١٧٥).

ثم استعرض المؤلف نماذج تراثية مثل كتابات الفارابى وابن رشد وغيرهما، لينتهى إلى «بؤس» الإنسان العربى قديما وحديثا، حيث إن القديم مازال مستمرا حتى الوقت الحاضر فالطهطاوى على رغم انبهاره بالمفهوم الليبرالى للحرية؛ فقد حجمها تحت تأثير «المأذون به شرعا» (ص١٧٩) وعلى الرغم دعوة التجديد عند الأفغانى ومدرسته، ظل «المستبد المستنير» منوطا بتحقيق الغايات والطموحات. على الرغم تطور المفهوم عند منصور فهمى وطه حسين وعلى عبدالرازق وغيرهم ظلت أفكارهم عن الحرية تضرب فى فراغ (ص١٨١).

ثم استعرض المؤلف تضارب المفاهيم إبان الموجهة الاستعمارية الغربية، وأوضح آلية التقائها جميعا تحت تأثير الهدف المشترك وهو التحرر الوطنى (ص١٨١).

وبمزيد من التفضيل عرض المؤلف للاتجاهات العربية المعاصرة بتياراتها الدينية والوضعية والقومية والعقلانية والنقدية والليبرالية والماركسية (ص١٨١).

واعتبر كتابات عادل حسين وحسن حنفى معبرة عن المفهوم الدينى للحرية، على الرغم اتساع الهوة بينهما فيما نرى.

أما عن التصور الوضعى للمفهوم، فقد ألفه المؤلف فى كتابات زكى نجيب محمود وانتقده، نظرا لجمعه بين الفكر والوظيفه (ص١٨٧) واعتباره «العبودية» شرطا ضروريا لوجود الحرية (ص١٨٩) بينما أثنى على تصور برهان غليون للحرية باعتباره إياها نوعا من القيم تتحقق بالنضال (ص١٩٠).

وقف المؤلف على تعدد مفهوم الحرية عند محمد عابد الجابرى باختلاف مواقفه الفكرية «المتذبذبة» فتارة يرى أن الحرية كامنة داخل الإنسان ممثلة فى قدرته على الاختيار (ص١٩٣)، وأخرى تتمثل فى دعوة للانعتاق من الماضى والغير (ص١٩٣)، وثالثة فى دعوته للتشبث بالماضى بإحياء مبدأ «الشورى» وعصرنته بعد دمجه فى الأنموذج الليبرالى (ص١٩٥) ويأخذ المؤلف عليه منطلقاته الابيستيمية المعزولة عن التاريخ (ص١٩٨) بينما يبارك مفهوم عبدالله العروى عن الحرية لأنه يربط المفهوم بالملابسات الاجتماعية والتاريخية والسياق الثقافى (ص١٩٨) ونحن لانوافقه على هذا الحكم؟ فحصاد كتابات العروى -

خصوصا فى السنوات الأخيرة ـ تجعله مرتبطا بالمفهوم الهيجلى المبرر للدولة القامعة.

كما يأخذ المؤلف على الماركسيين العرب المعاصرين دوغماتية التفكير وإن امتدح نضاليتهم (ص٢٠٠).

وكعادته دوما، ومن منطلق تفاؤليته؛ يرى فى تعدد الرؤى والمواقف نوعا من الثراء يمكن أن يستثمر فى صياغة مشروع نظرية عربية معاصرة للحرية: تأسيسا على وحدة الغاية وخطورة التحديات. واقترح لذلك ضرورة الجمع بين التفكير الذهنى، ومقتضيات الواقع العملى، والفعل النضالى (ص٢٠٥)

خصص المؤف مبحثه العاشر لمعالجة «إشكالية التنوير فى واقعنا الراهن». «وقد أولى موضوع التنوير» اهتماما خاصا باعتباره قضية تعكس الأولوية لما تشكله من خطورة فى الانعتاق من كابوس الأزمة الراهنة. لذلك اعتبر كتاب «هوامش على دفاتر التنوير» لجابر عصفور محاولة جادة فى هذا الصدد، إنه يقدم أنموذجا «لمواجهة الهجمة الظلامية التى تهدد الفكر بل المصير العربى كله» (ص٢١٠): على الرغم دعوته للقطيعة مع التراث نهائيا، وهو مالايوافق عليه الأستاذ العالم. كذا لايوافق على تبنيه الدعوة للأنموذج الليبرالى الغربى.

يناقش المؤلف الموقف من التراث، ومفهوم التنوير عند جابر عصفور وفى القضية الأولى، يختلف الأستاذ العالم حول نظرة المؤلف إلى التراث باعتباره إنجازا ماضويا بالكلية؛ ويقدم تصوره المضاد عن التراث «الماضى ـ الحاضر ـ المستقبل» فى آن. ويرى أنه ممتد فى حاضرنا شئنا أم أبينا، كذا انطواؤه على إيجابيات كثيرة يمكن الانطلاق منها لصياغة مشروع نهوض فكرى مستقبلى.

ويأخذ على المؤلف تبنيه مقولة خاطئة روج لها فى السنوات الأخير عن «القطيعة المعرفية» ولقد سبق وأثبتنا خطأ تلك المقولة المقتبسة مَن فكر جاستون باشلاء والتى تعبر عن نظرته لتاريخ التطور العلمى، وجرى اعتسافها بتطبيقها على التراث العربى الإسلامى، بله تجزئه الرؤية إلى التراث مابين مشرقى ومغربى، دون أدنى فهم استقرائى لتاريخيته.

رأى الأستاذ العالم أن النهضات الكبرى فى التاريخ لم تقطع مع الماضى، بل عوّلت على إحيائه ـ دونما تقديس ـ وربطه بعجلة الحاضر والمستقبل أى بالتطورات المستجدة

والمستحدثه فى الفكر المعاصر باعتباره إنجازا إنسانيا فى المحل الأول (ص٢١٢).

أما عن مفهوم التنوير عند جابر عصفور؛ فيرى فيه الأستاذ العالم «مفهوما نخبويا علويا ثقافيا» (ص٢١٣) يعزل الفكر عن تاريخية وجدلية مع الواقع؛ معطيا نماذج تراثية تنويرية عقلانية ـ كأنموذج ابن رشد ـ أسهمت فى تحريك النهضة الأوروبية للانعتاق من ظلامية العصور الوسطى (ص٢١٣).

ثم ناقش الأستاذ العالم مقولة جابر عصفور ـ الخاطئة فى نظره ـ عن مسئولية ثورة يوليو ١٩٥٢ عن «محنة التنوير»، عارضا بعض إنجازاتها على المستوى العملى؛ على الرغم «مراهقة» فكرهما وإمعانه فى «التجريب».

كما اعتبر «التنوير» ورسالته أكبر من مجرد مواجهة الفكر الظلامى، بل هى فى نظره مواجهة نقدية للواقع المتردى بسائر تجلياته، تأسيسا على أن الأزمة «أزمة واقع» فى المحل الأول (ص٢١٧).

أما عن المبحث الأخير فى الكتاب؛ فقد خصصه المؤلف لتحديد مهمة الفلسفة؛ فجعله بعنوان «الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها» وفى هذا الصدد استعرض تنوع أسئلة الفلسفة منذ اليونان وحتى العصر الحديث؛ ليثبت «تاريخية» الفلسفة نفسها. (ص٢٢٠) لينتهى إلى سؤال مُهم: ما هى فلسفة اليوم؟ وما طبيعة سؤالها؟ الذى حدده بأنه سؤال أزمة» وأنه إذا جاز لفلسفة اليوم أن تجيب عن سؤالها؟ لماذا الأزمة؟ فلسوف تجمع الإجابة بين أطراف وأبعاد متعدده؛ منها ما هو ذاتى، ومجتمعى، وإنسانى وكوني (ص٢٢١). وقبل ذلك: ستطرح هى سؤالا عن أسباب أزمتها هى فى عصرنا هذا».

يتصدى المؤلف للإجابة فيفسر ازمتها بعدم قدرتها على استيعاب الانجازات العلمية والتكنولوجية والمعلوماتية التى لايمكن لعقل فلسفى واحد أن يحيط بها.

ومع ذلك وتأسيسا على تفاؤليته، يرى الأستاذ العالم أن العصر ممهد لميلاد جديد للفلسفة (ص٢٢٢) وأن هذا العصر حافل بإنجازات إنسانية فى مجالات شتى تعد نقلة إلى الأمام لصالح الإنسان. وذهب إلى أن العراقيل والمثبطات نتيجة المعطيات التاريخية الآنية ـ هى البداية لحمل ومخاض جديد (ص٢٢٥).. من شواهد هذه البداية ذيوع ظاهرة «النقد

الجذرى» لكل مـا هو كائن وتبلور مفاهيم جـديده تشكل فى مضمونهـا موضوعا لفلـسفة جـديدة، استنادا إلى تحليل «دولوز» فى كـتابـه: «ماهى الفلسـفة؟» مـدعمـا إياه ـ بأفكار «التوسير» و«مدرسة فرنكفورت» واجتهادات «جرامشى» (ص٢٣٠).

يرى الأستاذ العالم فى هذا التوجه النقدى الجدلى التحليلى الموضوعى ـ برغم اختلاف الرؤى ـ التحـاما مع الواقع، معطياته وقـضاياه وإشكالياته، وبداية لصـياغة فلسفـة جديدة تستهدف تحقيق «وحدة الإنسان» (ص٢٣٤).

عرض المؤلف كذلك للوضع الراهن للفكر الفلسفى فى العالم العربى المعاصر، وانتهى إلى أن ما يجرى فى الساحة الـفكرية بعيداً جدا عن هموم المجتمعات العـربية ومشكلاتها، كذا عن روح العصر ومنجزاته (ص٢٣٥).

وبعد ـ هل كنت مغاليا حين ذهبت إلى أن الأستاذ العالم عالم ومفكر وفنان وصاحب رسالة؟

حسبى أن أختتم هذه الدراسة بحكم منصف وعـادل؛ بأن عقل «العالم» الفعال يفيض فى كل العقول العربية المنفعلة المستنيرة.

هموم النخبة
وتحديات الواقع العربى المعاصر(*)

عزالدين أسامة محمود(**)

يواصل المفكر المصرى والعربى محمود أمين العالم جهوده المعرفية حول تحليل الفكر العربى، وجوانبه المتعددة، وعلاقاته بالتراث والهوية القومية وكذلك موقف المشروعات الفكرية العربية من الآخر الأوروبى.

وقبل أن نحلل رصد أمين العالم لهذه المشروعات الفكرية وجب علينا التوقف لتحليل النسق المعرفى الذى نلمسه فى كتاباته الفكرية ذات الأبعاد الفكرية المتعددة.

فمنذ رسالته الأولى للماجستير عن «فلسفة المصادفة» نراه يؤكد على مفهوم المصادفة كشكل للعلم بوصفه بعداً جوهريا من أبعاد المنهج العقلانى[1] ـ وربما وضح العالم هذا التصور بوصفه التصور الموضوعى للمصادفة المنهجية الذى لا يقف إذن عند تغير الواقع وتفسيره تفسيرا خاليا من الظلال اللاهوتية والغائية والميكانيكية بل هو فى الوقت نفسه أساس لتحديد مفهوم النظرية العلمية باستيعاب الواقع ـ أى الأهمية المنهجية فى فهم النظرية العلمية مع التفرقة بين استدلالية العلم وبين عدم ضرورة الواقع.

(*) دراسة تحليلية لفكر محمود أمين العالم حول واقع النخبة العربية المعاصرة.

(**) جامعة عين شمس، كلية الآداب، قسم التاريخ.

(1) راجع تحليل د. هشام غصيب، انطلاقا من مناخ كتاب «فلسفة المصادفة» لمحمود العالم فى نقد فلسفة العلم الحديثة، مجلة الطريق، بيروت، ط1، بيروت 1997، ص162 ـ 165.

تلك التفرقة التى يجعل منها بوترو سندا ميتافيزيقيا لإثبات الإبداع فى نسيج الأشياء ـ وكذلك الحرية فى إرادة الإنسان والوجود ـ أى أن المصادفة هى موضوع العلم الحديث أو الفيزياء الحديثة على الأقل. أى أن موضوعية المصادفة تشمل موضوعية العلم وتعميق النظرية العلمية نفسها وينطبق هذا فى رأى العالم على مفاهيم المادية التاريخية وكذلك نظرية الكل الاستدلالى عند أرسطو.[١]

ومن خلال هذا النسق الشامل تطور مفهوم النخبة عند محمود العالم من حيث هى تعبير عن الحرية فى المجتمع الاشتراكى كرؤية توضح اختلاف الضرورة الاجتماعية من مجتمع إلى مجتمع آخر لتحقيق الحرية التى هى سيطرة على هذه الضرورة[٢] ـ وربما اتسق هذا الفهم للضرورة الاجتماعية مع فهم العالم لدور الانتلجينسيا من حيث إن الفلسفة قد أصبحت جزءا من رحلة التاريخ وجزءا من التشابك العميق الذى يختلف من عصر لعصر، لأن تاريخ الفلسفة وماهيتها ليس مجرد تجميع للمدارس والنظريات وسرد تفصيلى لها وإنما هى السمة المشتركة بين ألوان التعبير البشرى من أدب وفن وعلم وقانون وتقاليد وعادات وأنظمة اجتماعية كذلك [٣]وربما كان هذا المفهوم عند العالم سبباً فى وصفه للفلسفة الوجودية وكذلك للوضعية أنهما دعوتان جزئيتان للحقيقة الإنسانية وللموضوعية العلمية. فهما موقفان فرديان معزولان عن حقائق الثورة الاجتماعية المعاصرة.[٤]

ومن خلال هذا الفهم المتطور لمسار الفكر الفلسفى وجب علينا قبل تحليل فهم محمود العالم للتيارات الفكرية المعاصرة (فكر النخبة العربية) تحليل معنى الانتلجينسيا كمصطلح فكرى:

الانتلجينسيا هى فكرة العلاقة بين العالم والعامة ـ أى بحث العالم المفكر فى ظروف الحياة المباشرة التى يظهر فيها النص والرأى.

---

(١) راجع خلاصة نتائج دراسة العالم فى كتاب (فلسفة المصادفة)، دار المعارف ـ ط١ـ القاهرة ١٩٧٠ـ ص٣١٨ ـ ٣٤٠.

(٢) محمود العالم ـ معارك فكرية ـ دار الهلال ـ ط٢ـ القاهرة ١٩٧٠ ص٢٠٨ ـ ٢٠٩

(٣) المرجع نفسه، ص٤٦ ـ ٤٧.

(٤) المرجع نفسه ص٦٤ ـ ٦٩.

وربما يجد هذا التعريف لفكرة الوساطة بين السلطة والعـامة، ويتركز بقوة على علاقة العلماء بالسلطة السياسية كنوع من الإسقـاط الأيديولوجي. . لذا يجب التفريق فى مفهومنا للنخبة بين الخطاب الدينى ورجل الدين وكذلك الخطاب الفكرى ورجل الفكر.[1]

ويندرج تحت هذا المفهوم لفكر النخبة الممارسة النخبوية لمظاهر الفكر الإنسانى والسلوك البشرى كما هو واضح لدى المظاهر الفلسفية والسياسية والدينية والفنية.[2]

ونكاد نلمح تمركز علاقة المثقفين بمختلف فئات المجتمع كالعمال والفلاحين حول بلورة وترجمة الفكر النخبوى للجماهير الأخرى باعـتبار النخبة حزبا طليعيا Vanguaed P arty أى الطبقة النخبوية.[3]

وربما يفسر دور النخبة طبقيا فى عالمنا العـربى دور الطبقة الوسطى والبورجوازية المثقفة وانتماءاتها الطبقية المتعددة ـ وقد اتفق باحثـو علم الاجتماع بما فيه شبه الإقرار الجماعى عن مايسـمى بالطبقة الوسطى فى مصـر والعالم العربى كـأساس للفكر النخبوى مع اخـتلاف المعايير الاقتصادية بالتعليمية بالثقافة المهنية.[4]

وإذا انتقلنـا من هذه التعريفـات العامـة حول التنظيم لفكرة الانتلجـينسيـا لوجدنا أن محمود العـالم يربط بين الأساس الفلسفى لفكر الانتلجنسيا وفكر جـرامشى حيث يلاحظ محمود العـالم على فكر جرامشى التكامل النظرى مع الهيجيلية فـضلا عن رصد الأوضاع السلبية فى النزعة الماركسـية للتاريخ من أجل إيجاد رابطة سياسية ثقافـية أخلاقية فى ضوء مفـهوم الهوية والكتلة التـاريخية مع عـدم تغليب الممارسة على الـنظرية مع الإصرار على موضوعية العلم والفعل، فالفعل عند جرامـشى مرتبط بالتداخل بين موضوعية العلم وذاتية العـقل[5] ـ وإذا انتقلنا إلى مفهوم العالم ورصده لواقع النخـبة العربية نجد أن العالم يقسم ملامح هذه النخبة إلى عدة تيارات سوف نعرضها مع تحليل مكوناتها المعرفية:

---

(١) انظر ندوة الانتلجينسيا العربية، المثقفون والسلطة، تحرير د. سعد الدين إبراهيم، سلسلة الحوارات العربية، منتدى الفكر العربى، ط١ ـ عمان ١٩٨٨ ـ ص٢٣ ـ ٣٦.

(٢) عاطف أحمد فؤاد ـ الحرية والفكر السياسى المصرى، دراسات تحليلية فى علم الاجتماع السياسى، دار الكتاب ـ ط١ـ القاهرة ١٩٨٨ـ ص٢١ـ ٣٨.

(٣) روبرت بريم ـ المثقفون والسياسة، عاطف فؤاد، دار المعارف ـ ط١ ، القاهرة ١٩٨٥ـ ص١٧ .

(٤) عاطف فؤاد، الصفوة المصرية قضاياها وانتماءاتها، دار المعارف ط١ ، القاهرة ١٩٨٥ـ ص٦٩ـ٧٠.

(٥) محمود العالم، الإنسان موقف ـ دار قضايا فكرية، ط٢، القاهرة ١٩٩٤، ص١٨١ـ ١٩٦.

أولاً: التيار الليبرالى المعاصر

ويتمثل فى الأطروحات المعرفية الأخيرة لكل من محمد عابد الجابرى وعبدالله العروى فى المغرب، وكذلك أنور عبدالملك فى مصر على سبيل المثال لا الحصر، حيث يلاحظ العالم على الجابرى أنه ينقد معالم الفكر العربى من حيث البنية وآليتها، والتى قوامها قياس الغائب على الشاهد وربط النوع بالأصل وهى التى تشكل طبيعة العقل العربى وكذلك طبيعة العقل الذى يؤسس الإنتاج المعرفى فى علوم البيان من حيث التكوين والعلوم البرهانية وكذلك الاقتصار على الثقافة العامة أى الفصل التدريجى عند الجابرى، والذى يلاحظه محمود العالم بين المعقول الدينى فى المشرق والمعقول العقلى فى المغرب كما يأخذ محمود العالم على الجابرى خلطه بين مصطلح البنية المعرفية ومصطلح رؤية العالم. (1)

ولعل ما يؤكد وحدة النسق النظرى عند العالم فى رؤيته لمفهوم الجابرى لبنية العقل العربى، ما يؤكده الجابرى من أن العرفان والنظرية العرفانية والموقف البرهانى موقف يلغى العقل بنظريته سرية مما يؤدى لازدواجية البيان والعرفان وازدواجية البرهان نفسه. (2)

كذلك ما يؤكده الجابرى من التباس الآخر الأوروبى بمقارنته بالآخر العربى - من حيث فهم التجربة الأوربية للتجربة اليونانية وخصوصيتها على عكس الثقافة العربية مما أدى إلى انحسار وعجز دور الفلسفة فى التجربة الثقافية العربية الإسلامية من الصمود والانتشار وتعميم العقلانية. (3)

وربما جرّ هذا المفهوم محمود العالم لنقد العقل العربى عند الجابرى فى جزئه الثالث من كونه مشروع فكرى متكامل يغلب عليه الجانب الإبستمولوجى حيث يرصد العالم رؤية الجابرى للتراث ودعوته للاصطفاف حول مبدأ تأصيل الأصول والعودة للنموذج الديمقراطى فى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بمحاولة لإمداد الماضى فى الحاضر ومعالجة الثوابت الثلاثة وبنية الممارسات السياسية مثل ثلاثية (القبيلة والغنيمة والعقيدة).

حيث يلاحظ العالم استعارة الجابرى لمفهوم اللاشعور السياسى عند دوبريه فى تحليله للسلوك السياسى والعشائرى والدينى للممارسات العربية على الرغم من اختلاف تطبيقات

---

(1) محمود أمين العالم، مفاهيم وقضايا إشكالية، دار الثقافة الجديدة، ط1، القاهرة 1989، ص143، 160.

(2) راجع تحليل محمد عابد الجابرى، بنية العقل العربى، مركز دراسات الوحدة العربية ط3، بيروت 1990، ص378، 379.

(3) راجع تحليل محمد عابد الجابرى، تكوين العقل العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، بيروت 1988.

دويريه عن تطبيقات الجابرى. . كما يحلل العالم استخدام الجابرى لمفهوم الخيال الاجتماعى مع رفض ربط الجابرى بين الأيديولوجية السياسية والاجتماعية من ناحية والواقع الاقتصادى من ناحيــة أخرى ويكاد العالم من خــلال تحليله لفكر الجابرى أن يلمس إشكاليــة يلاحظها المتابع للجابرى وهــى الإصرار على مبدأ القطيعــة المعرفية، وينتهى العــالم من خلال تحليله لمشروع الجــابرى لحقيقــة مهمــة هى استغراق الجــابرى فى رصد المنهج الإبستــمولوجى فى علاقاته بالثوابت والمكونات التاريخيــة وإهماله لظواهر الصراع فى التاريخ العربى[1] وفــى تصورنــا الشخصى أن هذا الــتصور عند الجــابرى يرجع الى تأثره الميكانيكى بإثبــات منهج البنيوية الأنثريولوجية عند شتراوس.

ولعل ما يؤكد هذا التحليل عند العــالم ما يذكره الجابرى بشأن فقه السيــاسة وارتباطها بفروع الفقه النبــوى ورؤية الجابرى للقرآن بوصفه الحل الديمقــراطى الذى استند إليه الحكم الشرعى فى عــهد الخلفــاء الراشدين وكــذلك العصر الأمــوى بخاصــة وأن القران فى رأى الجابرى لم يتعرض مباشرة لمسائل الحكم والسياسة. . لذا وجب ضرورة وجود الفقه.[2]

وربما جعل هذا المــفهوم يتطور عند الجــابرى حين يربط بين الــعقلانيــة والديمقــراطية الليبرالية بحــيث يمكن الفصل بين «التثوير» و«التنوير» والأخذ بأحــدهما قبل الآخر لصنع فلسفة عربية إسلامية جديدة للخروج من سيطرة الأيديولوجية ذات البعد الواحد.[3]

وبالنسبــة إلى عبد الله العروى: يلاحظ العــالم على العروى نفيه للتــاريخ ودعوته لما يسمى بالماركســية التاريخيــة كمجرد دعوة أيديولوجــية فى ضوء التاريخ يحــقق بها العروى دعوته السابقة لتبنى أسس النهضة العربية من خلال شروط ثلاث للنهضة هى:

١ـ إحياء التراث.

٢ـ استيعاب منطق الحضارة العصرية.

٣ـ تحقيق طريق تقابلى بين العرب وغير العرب.

---

(١) راجع تحليل العالم لفكر الجابرى فى كتاب (مواقف نقدية من التراث)، دار قضايا فكرية، ط١، القاهرة ١٩٩٧، ص٧١ـ ٨٥.

(٢) محمد عابد الجابرى، العقل السياسى العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، بيروت ١٩٩٢، ص٣٥٦ ـ ٣٥٧.

(٣) راجع محمد عابد الجابرى ـ حسن حنفى، حوار المشرق والمغرب، دار توبقال للنشر، ط١، المغرب ١٩٩٥، ص٩٥ـ ٩٨.

الحقيقة إن العالم فى تحليله لفكر العروى يكاد يمسك على البعد الأساسى فى نقد الأخير للأيديولوجية العربية المعاصرة بخاصة رأيه الأساسى فيها، والذى يتلخص فى أن عجز البورجوازية المصرية المثقفة هو الذى أدى لعجز الواقع العربى فى استكمال نهضته المجهضة. . ويكاد العروى لايلمح لأثر الواقع السياسى والاجتماعى المتناقض الذى عاشته البورجوازية المصرية والعربية. . ويكاد يؤكد على التاريخ بوصفه بابا مفتوحا وواقع وحيد يمكن إسقاطه فى وسط البنية السياسية والاقتصاد الأجنبى ـ لذا يرى أن انتقاد علم التأليف التاريخى الوصفى والرواية البورجوازية ليس معناه خلق طريقة تاريخية وإيجاد شكل أدبى جديد. . بل إن الوعى الانتقادى التحليلى هو إمكانية وشروط للاغتناء، وهو ليس قيمة إيجابية لذا ينتقد العروى شمولية البورجوازية المثقفة وسذاجة طرحها الأيديولوجى.(١)

ونحن نختلف مع العروى فى هذا الفهم الظالم لواقع البورجوازية المصرية والعربية ـ ولعل ما يؤكد هذا الظلم التاريخى عند العروى أنه أستخلص من واقع البورجوازية الصغيرة العربية سمات محددة هى الفكر المتمم والطوباوى الذى يتم به صفة كلية ـ لذا يفترض دائما أن سيادة البورجوازية الصغيرة فى عالمنا العربى على المستوى السياسى بنفوذها الكلى وبأرجحيتها الثقافية قد أدى لسيادة قيم ساذجة عن باقى السكان بحكم وضع النخبة الأصلية وحفاظها على سلطتها.(٢)

مما جعل العروى يفترض وجود أزمة للثقافة العربية وهى فى محورها أزمة تقليدية تاريخية فى وقت واحد، وربما هذا النقد أصول الماركسية العربية كمقابل لليبرالية الغربية من حيث كونها ماركسية العقل التجزيئى وأيضا ماركسية العقل الشمولى ـ وهو بعد من أبعاد الرؤية الماركسية لحركة التاريخ العربى عند العروى حيث يراه تاريخا غائبا وليس تاريخا متقلبا يموج بتحولات نهضوية مجهضة، لذا ينتهى العروى إلى حقيقة مؤداها أن العالم الثالث من المستحيل أن يتواءم مع ماركسية التفسير الهيجلى ذات العقل الجزيئى.(٣)

وإذا انتقلنا إلى مفكر مصرى ليبرالى معاصر هو أنور عبدالملك لوجدنا أن محمود

---

(١) عبدالله العروى، الايديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتانى، دار الحقيقة، بيروت، ط١، ١٩٧٠، ص٢٨٧ ـ ٢٩١.

(٢) عبدالله العروى: أزمة المثقفين العرب تقليدية. . أم تاريخانية؟ ترجمة ذوقان قرقوط ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت، ١٩٧٨، ص١٥٧ـ ١٦٣.

(٣) عبدالله العروى: العرب والفكر التاريخى، دار الحقيقة، ط١، بيروت ١٩٧٢، ص١٨٠ـ ١٨١.

العالم يحلل فكرة عن الخصوصية والأصالة، ونرى فهم العالم لمفهوم الأزمة عنده من حيث تحمسه للشرق الأسيوى على الرغم من مفهوم هيجل عن الاستبداد الآسيوى أو الشرق المستبد الذى تحدث عنه ماركس فى فهمه نمط الأسلوب الخاص للإنتاج الآسيوى ـ لذا فمفهوم الأصالة عند أمين العالم فى نقده لأنور عبدالملك مفهوم تجريدى سياسى لنقد الدولة المركزية مثل مصر والتأكيد فى آن واحد على خصوصيتها فى ملكية الدولة للأرض عبر تاريخها الطويل، وكذلك يرى أنور عبدالملك أنه لاتوجد أزمة فى الواقع المصرى والعربى بدليل الحروب التى خاضها الجيش المصرى منذ حرب ١٩٤٨ وحتى حرب ١٩٧٣.[١] لذا يسعى إلى جعل مشروعه الحضارى من ثلاثة أوجه:

١ ـ مشروع اجتماعى يأخذ شكل البرنامج لحزب معين أو حكومة معينة لمرحلة زمنية محددة.

٢ ـ المشروع القومى وهى مشروع شامل للقوى الشعبية فى المجتمع المصرى والعربى.

٣ ـ المشروع الحضارى الذى يبحث عن خصوصية حضارية تحققت مبادؤها فى حرب ١٩٧٣.[٢]

ويندرج هذا المشروع فى إطار تحمس أنور عبدالملك للتجربة اليابانية من هى حيث تجربة الشرق الآسيوى وانتقاله من مرحلة التنمية لمرحلة النهضة الحضارية فى مواجهة واقع الغرب بخاصة وضع اليابان مثلا كمجتمعات قومية أممية[٣]. دون اعتبار لاختلاف الشرق الأسيوى فى نضاله التاريخى عن الشرق العربى.

ثانياً: التيار التوفيقى العلمانى

نكاد نلمح نقد العالم لهذا التيار من خلال اختلافه المعرفى الدائم مع زعيم الوضعية العربية زكى نجيب محمود ،حيث يرى أن إسهام الأخير فى التراث هو إسهام شكلى لامضمونى ويرى العالم أن زكى نجيب محمود يويد العصر كعصر تقنيات وإنما الأمم بالتقنيات لا بالأخلاق ـ وأن الأصالة والمعاصرة فى فكره هى ثنائية ملتبسة ـ تنتقل بين

---

(١) محمود أمين العالم: الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر، دار الثقافة الجديدة ـ ط١ـ القاهرة ١٩٨٦ ـ ص٥٣ ـ ٦٩.

(٢) أنور عبدالملك: الإبداع والمشروع الحضارى، دار الهلال ط١، القاهرة ١٩٩١، ص١٦٠ـ ١٧٠.

(٣) راجع تحليل أنور عبدالملك لمفهوم الاستراتيجية الحضارية فى ريح الشرق، دار المستقبل العربى، ط١، القاهرة ١٩٨٢، ص١٤٨ ـ ١٨٩.

الخصوصية العقلانية كثنائية بين العقل والوجدان والجمع بينهما[1].

ويرى العالم أن ثمة مزاوجة بين ابن رشيدوزكى نجيب من حيث تشابه الآراء فى مبدأ المزاوجة بين الشريعة والحكمة وعدم التعارض بينهما وامتداد هذا التصور داخل فكرة الأصالة والمعاصرة عند زكى نجيب من خلال منهج البرهان أو التحليل المنطقى ومحاولة التوفيق بين الشريعة والعقل[2] - كما يوضح العالم أن مفهوم العقل يرتبط بالنظرية الأرسطية عند ابن رشد والوضعية المنطقية عند زكى نجيب محمود من حيث رؤية الإجرائية التجزيئية - وتجربة المطابقة فى العبارة اللغوية والمدرك الفنى بحيث يكون العقل هو نمط من أنماط السلوك عند زكى نجيب.

ويؤكد العالم على مبدأ الاختلاف المعرفى مع المنهج الوضعى المنطقى عند زكى نجيب وتبنيه لمبدأ الأصالة والمعاصرة ومهاجمته الشجاعة للفكر الغيبى، ودفاعه عن العقل فى مواجهة السلفية الرجعية - بما يؤكد النزوع التركيبى التوحيدى للرؤية الفلسفية عند زكى نجيب وحرصه على الوحدة النسقية لأجزاء المعرفة بما يؤكد تناقض زكى نجيب مع ما يدعيه من أن الفلسفة لها مهمة واحدة من وجهة نظره الوضعية؛ وهى الاقتصار على التحليل وانحسار الدور التأملى لها على مواكبة العلم وإنجازاته والتنظير لثوراته المعرفية والتكنولوجية، أى أن الفلسفة أصبحت تختلف عن العلم لاتسبقه وتمهد لوحداته المعرفية المختلفة.[3]

ومما يؤكد تحليل العالم إصرار زكى نجيب على مبدأ الأصالة والمعاصرة من خلال رؤيته للواقع العربى على أنه بحكم تراثه مطالب أن يكون حيا فالله تعالى حى - الحى بالمعنى المطلق لذا يجب جبريا وجود حياة الفرد فى مجموعة منظومة متسقة للقيم الضابطة للسلوك الإنسانى تجعل الإنسان يسير على ساحتين فهما هنا العلم، ضوابط القيم[4]. ولا يختلف هذا الموقف مع رؤية العالم للفكر العربى من حيث لجوء زكى نجيب إلى منهج ما وراء

(١) محمود العالم - مفاهيم وقضايا إشكالية - ص٧١- ٨٢.

(٢) لبحث النظرية التوفيقية عند ابن رشد يمكن الرجوع الى (فصل المقال فيها بين الحكمة والشريعة من الاتصال)، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، ط٢، القاهرة ١٩٨٣، وكذلك زينب الخضيرى، فى كتاب (أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى)، دار الثقافة الجديدة، ط١، القاهرة ١٩٨٣.

(٣) محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، ص١٥٥ - ١٧٢.

(٤) زكى نجيب محمود: ثقافتنا فى مواجهة العصر، دار الشروق، ط٣ القاهرة ١٩٨٢ - ص٩٢ - ٩٣.

الوقائع الوصفى، وانتقاده للقيم الأخلاقيـة وعدم اللجوء لشهادة الحواس وللتجارب العابرة بقدر ما يعيب اللجـوء لإدراك البصيرة أو إلى إملاء الوحى[1] ويتأكد هذا المفهوم عند زكى نجيب فى رفضه للجانب الاجتماعى من الفلسفة وإيمـانه بالوضعيه ونقده للصوفية كمذهب تجريدى على أساس أن الصوفية هى حالة من اللاعقلية فى تراثنا العربى[2] ولعل ما يؤكد هذا الالتباس التاريخى عند زكى نجـيب إثارة محمد عزيز الحبابى إلى أن الفلسـفة الوضعية الانتقائية عنده قد أدخلتـه فى طريقتين لامخرج منهما إما العقل وإمـا الخرافة وإما الإصالة وإما المعاصرة على فرض أن الصوفية تحارب الميتافيزيقيا (= الخرافة).[3]

ويكاد يستخلص العالم فى نـقده للعلمانية الوضعية عند زكى نجـيب حكما عاما على التوفيقية التاريخية التى شكلت جزءا هاما من فكر البورجوازية المصرية والعربية حيث يذكر العالم أن الأشتـباك فى فهم الليبراليـة قد أنشأ نهضة توفـيقية قديمـة عند الطهطاوى وخير الدين التونسى والتى اتسمت بأمرين:

١ـ طابع الاستبداد السلطوى السياسى على الرغم من الليبرالية الاقتصادية.

٢ـ طابع الازدواج بين هذه الطبـيعة الليـبراليـة التحديثـية واستـمرار ارتباطـه بالأبنية الاجتماعية والفكرية والاقتصادية والقيم الماضـوية السابقة على التحديث (مثل تجربة محمد على) بالإضافة للحداثة الدينية والحداثة القومية.[4]

وربما ينطبق هذا الفهم عند محمـود العالم فى رصده لحقيقة إسهـام طه حسين ورؤيته العـقلانيـة ومفهـومه السـلمى الذى حاول أن يخـرج به عن قواعـد المنهجـية الميكانيكـية الصارمة[5] وإن لم يتجاوز توفيقية النهضة السابقة.

ثالثـا: تيار الحداثة الأصولية

ويتمـثل هذا التيار فى فكر حـسن حنفى حيث يلاحظ العالم عـلى فكر حسن حنفى محـاولته لإعادة بنية التـراث المتجرد بمعنى إعـادة إنتاج التراث وتحويله لمخـزون نفسى عند

(١) زكى نجيب محمود، تجديد الفكر العربى، دار الشروق، ط٧، القاهرة ١٩٨٢، ص٢٨٢ـ ٢٨٣.

(٢) زكى نجيب محمود: المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى، دار الشروق، ط٢، القاهرة ١٩٧٨، ص٤٣٤ـ ٤٣٥.

(٣) محمد عزيز الحبابى: مفاهيم مبهمة فى الفكر العربى المعاصر، دار المعارف، ط١، ـ القاهرة ١٩٩٠، ص١٣٥ ـ ١٣٩.

(٤) محمود العالم: مفاهيم وقضايا إشكالية، ص٧١ ـ ٨٢.

(٥) المرجع نفسه، ص١٢٧.

الجماهير وهو جزء من الواقع أى تمثل الوحى شكله الفينومينولوجى مع الطبقة العاملة والانتقال من الإصلاح إلى النهضة (من إعادة التفسير إلى تأسيس العلم) ومن الإصلاح الكلى إلى التغير بثلاثة طرق يسردها حسن حنفى:

١ـ تجديد اللغة.

٢ـ تجديد المعنى

٣ـ تجديد الشيء.

والتجديد لايتم بطريقة آلية وإنما عن طريق الحاكمية لله.. وتحقيق الفلسفة كنظام اجتماعى وإنشاءالدولة التى تعبر عن الكيان السياسى للأمة، وذلك عن طريق المؤمنين وهو الحزب الطليعى ـ الحزب البروليتارى ـ لذا يرى العالم أن ما يفعله حسن حنفى بمثابة ثورة فى أصول الفقه لايقف بها عند حدود التجديد كما فعل الإمام محمد عبده بل يسعى إلى مستوى التغيير الجذرى فى بنية التفكير الفقهى نفسه ـ فجوهر فكره هو التحام بين القيم الجوهرية للوحى وبين ضرورة تجديد الحياة فى ضوء مصلحة الناس وبإرادتهم على الرغم من نقده للعلمانية العقلانية وأصول الماركسية الحديث[1] ـ ومما يؤكد صحة تعريف العالم لمفهوم التجديد التراثى عند حسن حنفى فى كتابه التأسيسى (التراث والتجديد) هو فهم حسن حنفى للعلوم الإنسانية بوصفها مستقلة عن العلوم الحديثة التى قامت من أجل ضبط الوحى كتابه؟ فهى علوم مؤقتة تنتهى بانتهاء دورها مثل علوم الحديث فهى مرتبطة بالأصول ذاتها.[2]

ثم ينقل العالم لمحاور المدخل النظرى فى مشروع حسن حنفى فى كتابه المهم «من العقيدة إلى الثورة» حيث يوضح الموقف التجديدى فى الفقه الإسلامى وشمولية نظرته لعلم الكلام وعلم أصول الفقه وتأثره بفلسفة هوسرل الظاهراتية وتبنيه لمبدأ قراءة النصوص على أساس شعورى.

كما يحلل اعتماد حنفى على فكرة الوحى وتحديد العلوم القديمة وتحويلها إلى علوم إنسانية معاصرة تسهم فى تحقيق مطالب العصر- على فرض أن العلم عند حسن حنفى يشمل

---

(١) محمود العالم: الوعى والوعى الزائف، ص٧٦ـ ٧٩.

(٢) حسن حنفى: التراث والتجديد، المركز العربى للبحث والنشر، ط٢، القاهرة ١٩٨٠، ص١٩٠ ـ ١٩١.

كل أفعال الشعور ابتداء من النظر ومقدماته فى العلم ونتائجه بحيث يكون العلم بديهيا وليس مكتسبا ـ ومقياس العلم هو المطابقة للاعتقاد مع الواقع. وينتقد العالم مشروع حسن حنفى من حيث إنه يخلخل العقل ويجعله أقرب للشعور و البديهية ـ كما يحلل العالم إغفال حنفى للأسس العامة التى يصفها لفكرة الوحى وتقليصه للتراث فى التراث الدينى وحده. كما يحلل العالم كتاب «مقدمة فى علم الاستغراب» من حيث فكر حسن حنفى وعلاقاته بالغرب ـ أى الآخر الأوروبى إزاء الأنا الإسلامى ـ على فرض أن الآنا فى فكر حنفى مازال فى عصرنا الراهن يعيش على تقليد هذا الآخر.

ومن خلال تحليل العالم لمبدأ الاستغراب يصل لمحور مهم من محاور هذا الاستغراب وهو أن الحضارة الإسلامية تعبر عن بنية بلا تاريخية ووعيها وعى لبنية علومها أى وعى ماهوى، فالأنا لاتكون بل توجد على عكس الحضارة الغربية التى تتسم بالتاريخية بدون بنية ووعيها وعى تاريخى. وعلى هذا يوسس حنفى عالمية الثقافية الغربية وإمكانية وجود دور للثقافة العربية فى إحداث نقلة حضارية جديدة.

ومما يفسر تحليل العالم لهذا الفكر استعانته بأفكار جورج طرابيشى فى نقده لحسن حنفى ـ ومن خلال تحليل نفسى واتهام ظالم لحسن حنفى بأنه يعبر عن عصاب جمعى وهو ما يؤخذ على العالم فى احتفائه بالأهمية الفكرية لكتاب طرابيشى على الرغم مما يحمله هذا الكتاب من خلط سطحى وهذيان نفسى واضح وفهم قاصر لدور حسن حنفى فى تجديد التراث الخاص بثقافة أمته.[1]

وفى تحليل العالم لواقع الأصولية الحديثة والتجديدية يتوقف نقده عند الخطاب الدينى عند نصر أبو زيد؛ حيث يحلل مفهوم هذا الخطاب برؤية جديدة وموضوعية ويحلل بقدرة منهجية معالم القراءة المعرفية للتراث الدينى ويحددها فى عدة محاور تتسم بفهم عميق لدلالة فكره. من حيث هو إنتاج للدلالة النقدية من داخل النصوص نفسها دون أن يفرض عليها أى رؤى أيديولوجية من خارجها مع إدراك الفكر الدينى كنتاج طبيعى لمجمل الظروف التاريخية والحقائق الاجتماعية لعصره وإدراك أن النصوص اللغوية تنتمى فى المقام الأول لبنية ثقافية محددة تم إنتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة.. ويحلل العالم طبيعة العلاقة بين

(١) محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث، ص١١ ـ ٥٨.

النص والثقافة المنتجة فى الخطاب الدينى المعاصر عند نصر أبو زيد من خلال جانبين:

الأول: جانب الشكل حيث تكون الثقافة اللغوية فاعلا والنص مفعولا وهذا ما يردنا إلى المساق الاجتماعى للنص الدينى.

الجانب الثانى: هو جانب التشكيل بالبنية اللغوية للنص حيث تنعكس العلاقة فيصبح النص فاعلا والثقافة واللغة مفعولا. لذا يتشعب هذا التصور عند أبى زيد على قراءته للنص القرآنى من حيث كونه نتاج ثقافى يعبر عن جدل النص مع الواقع - وهذا ما جعل نصر يختلف فى كتابه (نقد الخطاب الدينى) مع عمارة حنفى فى مبدأ استمرار التراث القديم فى الماضى فى شكل مخزون نفسى.

ويلاحظ العالم على فكر نصر هو أنه يكاد يتغاضى فى فهمه اللسان اللغوى عن دور الواقع الاجتماعى فى إنتاج دلالته اللغوية - مما أدى لغلبة التفسير الثقافى للظاهرة على التفسير الموضوعى لها مما أدى لاستخدام نصر أبو زيد لمفهوم الوسطية والتوقيفية بشكل مجرد لايراعى الاختلافات لهذه المواقف.[1]

ومما يؤكد هذا نقد نصر أبو زيد لليسار الإسلامى من حيث إنه لايريد صياغة طبقا لنموذج الماضى؛ لأنه يرى أن مأساة الحاضر تشكله بالفعل على نموذج الماضى من حيث القيم والمفاهيم وأنماط السلوك.[2]

لذا ينقد نصر هذا الخطاب اليسارى دون تمييز لخصائص الواقع التاريخى الموضوعى للخطاب الدينى عند اليسار. وينتقل بنا العالم لنموذج آخر من الحداثة الأصولية عند أدونيس فى عودته لهدم الفكر البورجوازى ونقده، حيث ينقد أدونيس مفاهيم الطهطاوى الأيديولوجية ومفاهيمه خلال عصر النهضة مع رأى دونيس الخاص بمحدودية الإنتاج الأدبى لعصر الإحياء والبعث - ومحدودية رؤيتهم للتراث - ويكاد العالم يأخذ على أدونيس تحمسه لفكرة الحاكمية عند الثورة الإيرانية. وإغفاله لقضية العلاقة بين التراث والشعر وإغفاله للبنية الاجتماعية وثمرة تطورها مع نقد إغفاله للفكر البورجوازى العربى.[3]

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥٩ - ٦٨.

(٢) نصر حامد أبو زيد. نقد الخطاب الدينى، مكتبة مدبولى، ط٣، القاهرة ١٩٩٥، ص١٥٦ - ١٦٠.

(٣) محمود العالم: الوعى والوعى الزائف، ص٩١ - ١٠٠.

رابعا: التيار الماركسى

ويمثل هذا التيار فى فكر العالم كلا من : حسين مروة ومهدى عامل؛ فمشروع حسين مروة (النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية) بمثابة ملحمة فكرية تاريخية تمسك بجوهر العلمية التاريخية الملحمية من حيث استيعاب التراث وتحليله لعوامله الاجتماعية داخل بنية الفكر العربى ـ على الرغم من تأكيد حسين مروة على أن التصوف كان يشكل نزعة مثالية محدودة واتجاه طوباوى خالص ـ لذا شكلت دراسة حسين مروة للفكر العربى حتى القرن الرابع الهجرى نزعة مادية تطورية مع رؤية التوفيق بين الشريعة والعقل. . مما جعل هذه النزعة تتم بروعة ثورية لها طابع توفيقى بين المعرفة الإيمانية والمعرفة العقلية.(١)

وكما يلاحظ العالم على فكر مهدى عامل سمة النظرية المحددة من حيث انتقالها من التخصيص إلى التعميم من واقع دراسته للطائفية اللبنانية ونظريته حول علاقات الإنتاج العربية وواقع الطبقة العاملة مع خصائص الطبقة البورجوازية الكولونيالية الممثلة فى الرأسمالية الإمبريالية مع استخدام المفهوم البنيوى فى فهم الطائفية اللبنانية وطرح تاريخها وتحرير الثورة لثورة اشتراكية تتجاوز طائفية الواقع المأسوى للعقل العربى.(٢)

ويلاحظ على العالم إغفاله التام لجهود الطيب تيزينى فى وضع ثورة فكرية من خلال تحليله للواقع العربى من حيث رؤيته الخاصة بتحليل المجتمع العربي تحليلا علميا دقيقا يبرز لنا مجموعة كبيرة من العناصر التى، وإن كانت تعمل هذا الواقع، إلا أنها ليست متساوية فى تحديدأبعاده وآفاقه. وحينما نصل إلى التركيب الجديد نستطيع أن نكتشف جانبا جديداً من جوانب الحقيقة وأن نصل بالتالى إلى قانون اجتماعى معين.(٣)

ونكاد نلمح فى تحليل العالم إصراره على تبنى مبدأ جارودى من خلال الانتقال المعرفى من الأيديولوجية النظرية الطوباوية إلى أيديولوجية الاشتراكية كنظرية عملية وفقا

---

(١) المرجع نفسه، ص٨١ ـ ٩٠.

(٢) محمود العالم: مفاهيم وقضايا إشكالية، ص١٦٥ ـ ١٧٥.

(٣) الطيب تيزينى: حول مشكلات الثورة والثقافة فى العالم الثالث، الوطن العربى نموذجا ـ دار دمشق، ط٣، دمشق ١٩٧٨، ١١٠ـ ١١١.

لمفهوم جارودى عن الماركسية فى القرن العشرين.[1]

وكما لايرصد العالم التحـول النظرى والتطبيقى فى فكر كلا من: جلال أمين وطارق البشرى ومحمد عمارة وعادل حسين من حـيث رفضهم للغرب وتحولاتهم المعرفية المستمرة وسلفيتهم الجديدة بخـاصة طارق البشرى فى عرضه التاريخى للتشـريع العربى فى مواجهة التشريع الغربى - وموضع نظامنا القانونى - وكذلك تحذير عادل حسين من الطعم الاشتراكى على الرغم من انتمائه الماركسى قبل ذلك.[2]

ومن خلال تحليله لوضع النخبة العربية:

يلاحظ العالم اسـتخدام الأيديولوجية عنـد المفكرين العرب بشكل زائف مما يؤدى إلى خطر التبعية الفكرية. وكذلك استمرار أزمة الثقافة العربية المرتبطة بالواقع العربى فى معاداته واغترابه عن الروح العقـلانية النقدية[3] خاصة أن العالم يرى أن طبقة المثـقفين ليسوا طبقة واحدة وإنما هم طبقـة مهمة تتـعدد ثقافتهم بـتنوع تعددهم وتعدد نظام الإنتاج الاجـتماعى المحدد لهم بحكم موقعهم[4]. ويكاد العالم فى بحثه لأزمة المثقفين العرب أن يتبنى مفهوم أفانا سيف حول أزمة الظاهرة المعطاة ومحاولة حلهـا بكشف النشاط العملى الداخلى فيها، وكشف الأسباب الرئيسة لفهم أصـل وجوهر الظاهرة ومكانها بالنسبة إلى الظواهر الأخرى والقـوانين التى تحـكم تطورها.[5] ويكاد العالم أن يـحدد الظاهرة التى يعانى مـنها الواقع الفكرى العربى وهى الهـوية بشكلها المتشعب - ويعـرفها بأنها خـبرات مجتمـعية مشـتركة ومفهوم إيجابى - يطل علينا فى ظل سؤال النهضـة المجهضة كسؤال معلق - لذا يرى الهوية على أنها حقيقة هوية الإنسان فردا كان أو جماعة.[6]

ويتوقف العـالم عند صادق جـلال العظيم فى نقد الواقع التـاريخى فى كتـابه «النقد الذاتى للهزيمة» والذى يحلل فـيه واقع الغيبيات العـربية وتفسير الهزيـمة تفسيرا ديناغـيبيا

---

(١) روجيه جارودى: ماركسية القرن العشرين، ترجمة نزيه الحكيم، دار الآداب، ط١، بيروت ١٩٨٧، ص٧٨- ٧٩.

(٢) محمود العالم - الوعى والوعى الزائف - ص٢٣٧- ٢٥٧.

(٣) محمود العالم: مفاهيم وقضايا إشكالية، ص١١ - ٢٣.

(٤) المرجع نفسه ص٢٥ - ٤٢.

(٥) ف.ج أفاناسيف، أصول الفلسفة الماركسية، ترجمة حمدى عبدالجواد، دار الثقافة الجديدة، ط١، القاهرة ١٩٧٥، ص١٣٨- ١٣٩.

(٦) محمود العالم: الفكر العربى بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربى، ط١، القاهرة ١٩٩٦، ص١٥- ٢١.

محضا كدلالة على تناقض العلمانية الجديدة الآن مع الواقع التاريخي ومع الديني والإيماني على الرغم من أن العلمانية هي المنطلق الصالح لتجديد الدين نفسه بما يتلاءم ومستجدات الحياة والواقع.[١]. ويكاد يثبت صحة هذا الواقع بتحليله لسيطرة الخطاب السلفي العربي مع انهيار اليسار المصري والهجوم الغوغائي على الماركسية هو مرحلة أيديولوجية صامته وليس مرحلة تطورية نحو بناء الإنسان.[٢]

ويرصد مفهوم الكونية بأنه أصبح عصراً لسيادة الحضارة الأوروبية الرأسمالية التي فرضت نفسها وأصبحت حضارة العالم حتى في البلاد الاشتراكية ساد للأسف (على تناقض تام مع نظريتها) استخدام العقل استخداما وصفيا إجرائيا تقنيا يطمس قيم الديمقراطية والاستنارة - مما جعل الساحة الفكرية تخضع أدوات التوظيف الإجرائي القمعي الاستبدادي لحضارة الغرب الرأسمالية.[٣]

وإن كان العالم يشير إلى إمكانية قيام حضارة إنسانية واحدة على الرغم من التضادات المتقابلة لتحمل في كيانها كيانات قومية وثقافية متمايزة وإن لم تكن مغلقة وينبغي علينا توسيع ما هو مشترك.[٤] وهو يؤكد على مفهوم الهم المشترك من خلال رؤيته لفكر النخبة من حيث إن التنوير الفعال لايمكن أن يتم بغير المواجهة العامة لظواهر التخلف والتبعية من أجل الدعوة لتحقيق تغيير جذري.[٥]

لذا لم تقف محاولة العالم في فهم فكر النخبة العربية ومشكلاتها في رأيي عند حد الرصد والعرض بل طبعت بالتحليل. ويبحث أطروحات الانتلجينسيا العربية في هذا الرصد والتعرف على المشروعات الفكرية وخلفياتها الثقافية فضلا عن المنطلقات النظرية لأصحابها من خلال فهم عميق لمنحنيات تاريخهم الفكري ومن خلال منهج (هدم الهدم) أي نقض النقض في التراث، أي رفض النقل يقدر انتصار المؤلف للعقل مع رفض مقولات السلفيين والأصوليين.[٦] خاصة مع فهم العالم لحقائق العلم الموضوعية واستخلاصه للوضع الراهن

---

(١) المرجع نفسه ص ٥٣ - ٧٥، ١١٣.

(٢) المرجع نفسه ص١٩٤.

(٣) المرجع نفسه ص٢١٩ - ٢٣٥.

(٤) محمود أمين العالم: سبعون عاما من النضال والإبداع، حوار موسع، مجلة أدب ونقد، عدد ٨٦، أكتوبر ١٩٩٢، ص٣٠- ٣١.

(٥) راجع ماهر الشريف - محمود أمين العالم - ماركسي مهموم بهموم الفكر والواقع العربيين - ملف مجلة الطريق - ص١٣٦ - ١٤٧:

(٦) محمود إسماعيل: الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين، مؤسسة الشراع العربي - ط١- الكويت ١٩٩٣ - ص٣٨- ٣٩.

للفكر السلفى فى العالم العربى المعاصر.[1]

ومما يؤكد هذا استيعاب العـالم فى نقده للنخبة العربية لخصائص سوسيـولوجيا الثقافة من حيث هى تحـليل طبيعـة العلاقـة الموجودة بين أنماط الإنتـاج الفكرى ومعطيـات البنية الاجتماعية وتحديد وظائف هذا الإنتاج فى المجتـمعات ذات التركيب الطبقى أو التضادى[2] ولعل العالم هنـا فى تحليله للنخبة العـربية يؤكد علـى مبدأ كارل بوبـر من حيث إن الفكر الذاتى الذى يجرى فى رأس المؤلف هو تـعبير عن منتج مـوضوعى للعقل البـشرى ومنتج للمجهود العلمى الذهنى بشكل يجعل المحتوى الفكرى الذى أعيد تركيبه فى زماننا محتوى موضوعى يجمع بين لغة الفكر وبين العـمليات المعرفية الذاتية[3] وهومـا ينطبق على فكر العالم.

وأخيراً فتحية لمبدعنا ومفكرنا الكبير في عيد ميلاده الخامس والسبعين.

---

(١) محمود إسـماعيل: عرض ونقد لكتاب (الفكر العـربى بين الخصوصية والسكونية) ـ مـجلة ادب ونقد عدد ١٤٠، أبريل ١٩٩٧، ص١٠ـ ١٣.

(٢) الطاهر لبيب: سوسيولوجيا الثقافية، معهد البحوث والدراسات العربية، عدد ١٢ـ ط١، القاهرة ١٩٧٨، ص٣٥.

(٣) كارل بوبر: بحثـا فى عالم أفضل، ترجمة د. أحـمد مستجـير سلسلة الألف كتاب الثـانى، الهيئة العامة للكتاب، ط١، القاهرة ١٩٩٦، ص١٣٢ ـ ١٣٣

تساؤلات حول التحولات(*)

د. هانى المرعشلى(**)

تمهيـــد

يرتبط اسم محمود أمين العالم فى معترك الحـركة الثقافية المعاصرة ـ فى العالم العربى بعامة ومـصر بخاصة ـ بمجموعـة من القيم الفكرية التى تمثل نظرية علمية حـديثة فى فهم الأدب والفكر، كـان لها ـ ولم يزل ـ تأثيـر بالغ القوة فى كـتائب الكتـاب الواقعيـين التى رفعت لواء التقدم فى غضون التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، من أجل تطوير الأدب العربى، والأرتفاع به إلى مستوى العصر.

بدأ «العالم» حياته الأدبية شاعـراً رمزياً مرهف الحس، وأثمرت هذه البداية ديوانا من الشعر[1] ودرس العالم الفلسفة فى كلية الآداب بجـامعة القاهرة حيث تخرج سنة ١٩٤٦، ونال درجة الماجستير بدرجة الامتياز مع مرتبة الشرف الأولى من الجامعة نفسها سنة ١٩٥٣ عن بحثه الرائد بعنوان : (المصادفة الموضوعية ودلالتها فى فلسفة الفيزياء).[2]

ومن هنا فهـو شخصيـة متعـددة الجوانب تسهم بالكلمـة والفعل فى جميع مـجالات المعـرفة، وتدافع عن وجـهة نظرها بوضـوح وحسم، ذلك أنهـا تنطلق من تصور أسـاسى

(*) حوار على هامش الاحتفال بعيد ميلاد محمود أمين العالم.

(**) مدرس الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة طنطا.

(١) أغنية الإنسان ـ كتاب الجمهورية ـ العدد ١٥، أبريل ١٩٧٠.

(٢) محمود أمين العالم: فلسفة المصادفة، دار المعارف بمصر ١٩٧١.

واحد، وتنطوى على جوهر واحد، وتتجه إلى هدف واحد؛ هو تلبية احتياجات الجماهير الروحية والمادية، وهذا كله فى إطار محكم من إيمانه العظيم بالحرية والوحدة والاشتراكية، وقد دفع «العالم» من حياته وحريته ثمناً باهظاً لمواقفه الصلبة وشجاعته الحاسمة دفاعاً عن الثقافة الوطنية والديمقراطية.

وقد برزت معالم هذه الشخصية المتعددة الجوانب فيما بعد، عندما ترك «العالم» الجامعة متفرغاً للعمل الصحفى ومتخصصاً فى النقد الأدبى، وارتبط اسمه كما ذكرنا بنظرية علمية جديدة فى فهم الأدب والفكر وتأسيس التيار الواقعى فى الأدب، تؤمن هذه النظرية بالدلالة الاجتماعية والسياسية للأدب، حتى يصبح عاملاً محركاً فى الحياة، مؤثرا فى أحداثها، وتحقيقاً لهذا الهدف على الناقد أن يتناول العمل الأدبى، من حيث الشكل والمضمون، فى ضوء الرؤية المتكاملة للواقع، لا الرؤية الجزئية، مع الوعى الكامل بحركة التاريخ وقوانينه الموضوعية.

وعلى ذلك لايكتفى هذا المنهج النقدى فى تطبيقاته المتعددة بحدود تفسير النص من الداخل والتوقف عند عناصره الجمالية، وإنما يتجاوز ذلك إلى تقييم النص من الداخل والخارج، بتحليل مصادر التجربة وإبراز معانيها الإيجابية والسلبية، وتوجيه الكتاب لاتخاذ مواقفهم الصحيحة الملهمة.

ومن شأن هذه الأبعاد الجديدة أن تحمل الأدباء مسئولية المشاركة الفعلية فى بناء الحياة، وأداء الدور الذى تفرضه عليهم الظروف الوطنية والقومية، حتى لايحيدوا عن هدفهم ويخونوا الرسالة المنوطة بهم.

ومن هنا رأينا «العالم» فى نقده يجمع بين وضوح الرؤية الفكرية، وعمق الثقافة الفلسفية، وجمال التعبير الشعرى، فاستطاع أن يكسب لقلمه جمهورا واسعا، كما أن دراساته للثقافة المصرية وإبحاره بمهارة فى ميادين الآداب والعلوم والفلسفة والسياسة، قد أثارت مجموعة من المعارك والمناقشات الحامية بين عدد من الكتاب والمفكرين، فجاء «محمود أمين العالم» بحق «جدلاً مثيراً للجدل».

الحـــوار:

أستاذى الفاضل، أرجو أن تعفينى بداية من اللجـوء إلى أكليشيهات المديح المعتادة فى مثل هذه المواقف، فلن يضيف قـولى إلى ما قيل قبلى شيئاً، بـل إن كل ما قيل من قبل، وما سيقـال من بعد، لن يوفيك بعض حقك علينا، إذن فأسـمح لى أن أبدأ حوارى معك مباشرة.

أنتمى إلى جيل الخمـسينيات الذى جاءت لحظة ميلاده العـقلى مع بزوغ نجم «محمود أمـين العالم» بصـوته المدوى، ذلك الصوت الـقادم من بعـيد كى ينسف المعـبد، ويحـرك السواكن، فيبدأ بداية عاصفة.. متدفقة.. متنوعة فى آن..

فى عام ١٩٥٠ يكتب فى مـجلة (علم النفس) مقالا بعنوان (مـا وراء المدرك الحسى) يهاجم فيه الوضعية المنطقية ممثلة فى شخص «زكى نجيب محمود»، وفى عام ١٩٥٥ يصدر كتـاب (ألوان من القصة المصرية) يحـتوى بعض القصص من اخـتياره مع تعليقـاته النقدية عليها بالإضـافة إلى مقدمة بقلم «طه حـسين» يقدم بها الكتاب والـناقد للناس، وفى العام نفسه أصدر بالاشتراك مع «د. عبدالـعظيم أنيس» كتاب (فى الثقافة المصرية) الذى أثار من الأصداء وردود الأفـعال ما لا ينس، وفى عـام ١٩٥٦ يصدر (قـصص واقعيـة من العالم العربى) بالاشتراك مع «غائب طعمة فـرمان»، هذا بالإضافة إلى انتهائه فى عام ١٩٥٣ من أطروحته لنيل درجة الماجستير فى فلسفة العلوم الطبيعية ببحثه الذى لم يزل رائداً فى ميدانه إلى يومنا هذا عن (فلسفة المصادفة).

ومن هذا يتـضـح بجـلاء الدفق الفكرى العـظيم، المغلف بتـعـــدد الاهتـمـامـات، والموسوعية، تلك الموسوعية التى بهرتنا تماماً بتشعبـها وعمقها وجديتها وثوريتها الجديدة مما جعلنا ـ كجيل ـ نحارفى توصيفه، هل نشبهه بعبد الرحمن بدوى الرجل المؤسسة، أو تشبه بيرتراند رسل، مع بعض التجاوز هنا وهناك؟

لهذا يا أسـتاذنا فأنت ـ شئت أم أبيت ـ أحـد المسئولين البارزين عن التكوين الـثقافى والفكرى لهذا الجيل، وعلى ذلك فمن حقنا عليك أن تتقدم إلينا ببعض التفسيرات لعلامات الاستفهام وبعض الإجابات عن التساؤلات.

بداية أود التنبيـه إلى أن تساؤلاتى ترتكز على ركيـزتين أساسيـتين هما بمثـابة النسيج العضوى الذى ينتظم حوارى معكم من بدايته لنهايته.

الركيزة الأولى

أود أن أذكرك بفحوى المقولة الماركسية الشهيرة القائلة بالتأثير الحتمى لمولد المثقف على تكوينه وانتمائه الفكرى، فتذهب إلى أن المثقفين الذين ينشأون فى جماعات مرتبطة بالقوى الملكية والأسر الارستقراطية يمـيلون إلى أن يكونوا يمنيين، بينما المثقفون الذين يولدون فى جماعات من الطبقة المتوسطة والفقيرة يتجهـون إلى إليسار وكلما كانت الجماعة الاجتماعية التى ينحدر منها المثقف أكثر يسارية اتجه ليصبح بالتبعية ـ أكثر يسارية.

الركيزة الثانية:

تتأسس على الركـيزة السابقة، ومضـمونها أننا ـ كجـيل ـ نراك تمثل لنا نسيجـا متواتراً من التناقضات، أو التحولات كيف ذلك؟ هذا يؤدى بنا إلى حوارنا..

فى التحليل الأخير أنت صـاحب رؤية اجتماعية تقدمـية، كنت ولم تزل حتى لحظتنا الراهنة، مقتنعاً بالماركـسية كأداة لفحص الواقع وتحليله، الماركسـية إذن تمثل النقطة الأخيرة فى شريط حياتك الراهن، إلا أنها تتـعارض تماماً مع نقطة بداية هذا الشريط، وبالرغـم من أنك قد ضننت علينا حتى الآن بكتابة سيرتك الذاتية، ولا أدرى السبب الحقيقى لهذا الغبن حتى الآن، هل يأتى اتفاقاً مع منطق «إلجـام العوام عن علم الكلام» أو لسبب آخر، إلا أن هذا لايحول بيننا وبين أن نحذو حذو المنقب عن الجـواهر المكنونة بين الشتات المتناثر، كى نوضح هذا التعارض بين البداية والنهاية، فلنر معا عناصر التكوين الخاصة بك.

أولاً : الوعى بالحيـاة والعالم الخـارجى: أزقة الدرب الأحـمر، وحى الأزهر، وتلال الدراسة، كانت تشكل الحدود الجغرافية لعالمك الأول، والذى كان عالماً ضيقاً عتيقاً.

ثانياً: الوعى العلمى والفكرى: فى المنزل كان أول تعـامل لك مع الكتب، فقد نشأت فى منزل يمتلئ بكتب تحيط بك من كل جانب، كتب والدك، وكتب أشقائك أيضا فى هذا المنزل تكشف أمامك عالم الدين من خلال عاملين مهمين:

العامل الأول: هو انتساب والدك إلى الطريقة السنية، وتعيينه وكـيلاً لإمامتها وشيخها الشيخ محـمود خطاب السبكى، وحضـورك الدروس الدينية للشيخ السبكى واهتـمامه بك اهتماماً شخصياً، ومتابعته لدراستك فى المرحلة الابتدائية.

العامل الثانى: هو شقيقك أحمد، الذى كان ضريراً، ودارساً بالأزهر، ودائما ما كان يستعين بك كى تقرأ له كتبه الدراسية، ومراجعه العلمية لكى ينقلها إلى طريقة «بريل» حتى يتمكن من استـذكارها، وهنا كان تعاملك مع أعوص الكتـب الدينية، وغوصك فى بطون التراث القديم والحديث حتى مطلع شبابك.

وقد ترسب فى نفسك الكثير من آثار بقـايا هذه القراءات القديمة، التى لم تكن تفهم معظمها فى البداية، إلا أن فهمك لها كان ينمو ويتطور.

يضاف إلى هذا، أنك قد ظللت حتى مرحلة المراهقة أسيـراً لم تبارح الحدود الجغرافية لعالمك الضيق العتـيق العريق، إلا حينما كنت تصاحب شقيقك أحـمد، الذى كان ينتسب إلى الجمعية الشرعية التى كانت ـ ولاتزال ـ تدعو إلى المذهب السنى، وكانت مسئوليته فيها تنحصـر فى القيام كل يوم جـمعة بإلقـاء خطبة الصلاة، ودرس بعـد الصلاة فى مسـاجد الجمعية الشرعية المنتشرة فى أنحاء القاهرة. فأين هذه البداية من تلك النهاية؟

على الصعيد الفكرى والفلسفى:

فى عامك السادس عـشر بدأت تكتب مذكراتك الشـخصية وجعلتـها بعنوان (بينى وبين نفسى) ولم تزل تعود إليها بين الحين والآخر حتى الآن، على الرغم من كونها زاخرة بالحزن والتشاؤم وفقدان الطريق، فإنها تحتوى على برنامج تفصيلى لتحقيق المثل العليا فى العالم.

فى العام الأخيـر من دراستك الثانوية كنت معجـباً بأستاذ اللغة الفرنسـية، وكان هذا الأستاذ مـن المتحمسيـن للفيلسوف الألمانى «نيتـشه» وبدأ استغـراقك الكامل فى الدراسات الفلسفية، من ينبوع المثالية الألمانية.

بعد ذلك بدأت مرحلة الدراسة الجامعية، قد دخلت كلية الآداب طالباً بقسم الفلسفة، وفى الوقت نفسه كنت تعـمل موظفاً فى إدارة التوريدات بوزارة التربيـة والتعليم، ثم أمينا

لمخزن فى مدرسة الأورمان، ثم انتقلت أمينا لمخزن فى كلية الآداب بجامعة القاهرة.

وطوال فترة دراستك الجامعية كان يستغرقك أمران: الدراسة الفلسفية، والشعر، وكانت تحركك تصورات مثالية وميتافيزيقية خالصة.

بعد التخرج فى الجامعة، واسمح لى بالتوقف هنا برهة.. عند تخرجك من الجامعة، كنت ماتزال مستغرقاً فى فلسفة نيتشه، وبرجسون، وكانط، وكنت تحلم بأن تقيم صرح بناء فلسفى ميتافيزيقى فى مواجهة الفيزياء المعاصرة على غرار البناء الميتافيزيقى الذى أقامه كانط فى مواجهة فلسفة نيوتن، وكنت تؤمن بالأهداف الاقتصادية والاجتماعية التى يستخلصها التحليل الماركسى للمجتمع، وللحياة عامة، ولكنك كنت ترفض بل وتسخر من الفلسفة الماركسية.

من هنا بدأت تعد بحثاً لنيل درجة الماجستير، تحاول فيه إثبات عدم موضوعية العلم، عن طريق تقويض الأساس الموضوعى للعلم، متأثراً فى ذلك بأفكار إدنجتون وجينز وبوانكاريه وبيرسون وماخ وغيرهم.

وكما كتبت عن نفسك (جريدة «الأخبار» سنة ١٩٦٩ بمناسبة الإحتفال بذكرى لينين التاسعة والتسعين) كنت تحلم بمغامرة فكرية تقوض بها حقائق العلم الصلبة، وكان العالم المادى من حولك مجرد نسيج وهمى صنعته التصورات الإنسانية.

كنت ميتافيزيقيا متطرفا، يتحرك بإرادة نيتشه، ويتعرف بحدس برجسون، ويعيش لا معقول مايرسون، ويسخر من موضوعية العلم بكلمات ادنجتون وجينز.

فأتخذت من «المصادفة» موضوع بحثك الأكاديمى، الذى جعلت منه جوادك الجامح، تمتطيه لتقويض موضوعية العلم والعالم، وقطعت بجوادك أشواطاً طوالاً من تاريخ الفكر، وما أن بلغت نهايات القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أخذت تترنم بفلسفات بيرسون ودورهم وماخ، وتلوك تصوراتها المثالية، متأهبا لملاقاة المنجزات العلمية الجبارة فى مفتتح القرن العشرين بسيف ميتافيزيقى بتار، ما كان أشد غروره وتعاليه.

فى غمرة هذا البحث، وبالمصادفة إلتقيت بكتاب (المادية والنقد التجريبى) لفلاديمير إيلتش لينين، والذى كان يعرض لتلك الفلسفات المثالية بالنقد والتحليل، ومن يومها تغير

اتجاهك الفكرى وتبدلت حياتك كلها.

كنت تعرف لينين قـائداً لثورة اجتمـاعية جديدة فى التـاريخ لها منجزاتها الاقـتصادية والسيـاسيـة التى تقدرها جـيدا، وكذلك كنت تتـناقض مع مفاهيـمهـا النظرية وقاعـدتها الفلسفية، كانت شطحاتك الميتافيزيقيـة المتوهجة ترى فيها شحوباً فكرياً لايستأهل التأمل أو التعمق، وحرصاً على استكمال رحلتك الأكاديميـة وقفت فى تعال لاحد له لتجهز بسيفك الميـتافـيزيقـى على هذا الكتاب، ثم تـواصل رحلتك إلى هدفك الأكـبر، تقـويض العلم الموضوعى فى القرن العشرين.

وقفت عند كتاب لينين، ثم طالت وقفـتك، ثم توقفت تماماً، بل توقفت عن مواصلة الرحلة كلها، ترجلت عن جوادك الجامح، وسقط منك سيفك الميتافيزيقى المغرور.

وبدلاً من انتهـاء بحثك فى أعـوام ثلاثة كما كـنت تقدر له، واصلت السيـر لسبـعة أعوام، تراجع فيها رحلتك وبحثك وفكرك وحـياتك من جديد، لتخلص فى النهاية إلى ما يناقض بداية الرحلة، إيمان جديد بموضوعية العلم والعالم.

هكذا جاءت معرفتك بهذا المفكر، الذى كان العالم يومئذ يحتفل بمرور ٩٩ عاما على ميلاده، واحتفلت به أنت أيضا، ميلاداً جديداً لرحلة عمرك.

ـ على الرغم من اطلاع العديد من المثـقفين غيرك على هذا الكـتاب، إلا أنه قد تمكن منك بقوة شكلت تحولاً عظيمـاً فى فكرك وحياتك، فما السر فى قـوة هذا التأثير؟ هل لو قرأت هذا الكتاب فى لحظة زمنية أخـرى، قبل ذلك مثلاً، كان يصادف التأثيـر نفسه؟ هل جاءت قراءتك فى لحظة تاريخية اجتماعية مـعينة، أو يستوى الأمر؟ أما وأنت قد انتهيت إلى هذه النهاية ذات الرؤى الاجتماعية التقدمية، فأسمح لى بهذه المداخلة.

أولاً: التحليل الماركسى:

ليس هناك شك فى وجود عدة مزايا يتمتع بها التحليل الماركسى للواقع، ومن المتعارف عليه أن هذا التحليل يستند من حيث التطبيق إلى المناداة بكل من «المادية التاريخية» و«المادية الديالكتيكية».

بفضل النظرة الديالكتيكية إلى التاريخ، أمكن تجاوز الفهم الآلى المحدود للتاريخ، الذى تعبر عنه نظرية (أنف كليوباترا) خير تعبير، وإحلال فهم آخر «شامل» محله، ذلك لأن تطبيق مفهوم الديالكتيك على التاريخ يعنى إدراك الصفة «الكلية» لمجرى التاريخ البشرى، والنظر إلى أى حادث جزئى من خلال الكل الشامل الذى يكتسب الحادث معناه بوصفه جزءاً منه.

أى أن الفهم الديالكتيكى للتاريخ يعنى توسيع أفق النظرة إلى الحوادث الجزئية بحيث تندرج تحت كليات أعم منها، ولايصبح لمعانى الجزئية أو الخصوصية مجال فى أحداث التاريخ.

إذن فالمقولة الأساسية فى الديالكتيك التاريخى هى مقولة (الكلية) ولم يكن تأكيد ماركس على أهمية (علاقات الإنتاج) فى تفسير التاريخ إلا تطبيقاً لمقولة الكلية، فلولا أن الإنسان ذاته «كلاً» أى شخصية عضوية متماسكة، لما تمكن من فهم تاريخه باعتباره كلا شاملاً، واعتماداً على صفة «الكلية» هذه ترتكز كلية الواقع الاقتصادى أو واقع الإنتاج فى نهاية الأمر.

ولأن التاريخ ظاهرة بشرية قبل كل شىء، بمعنى أن الإنسان ذاته أسهم فى أحداثها وتطويرها، فلقد كان منطقيا فى هذه الحالة أن تقوم بين الذهن البشرى والواقع التاريخى علاقة ديالكتيكية تعبر عن مدى تغلغل الفكر فى هذا الواقع وعما يقوم بينهما من علاقات متبادلة.

أما تطبيق فكرة الديالكتيك فى مجال الطبيعة فأمر مختلف، ذلك لأن الرغبة فى تطبيق مبادئ واحدة على كافة مظاهر المعرفة، تدفع الماركسية إلى القول «بالمادية الديالكتيكية»، لا المادية التاريخية فحسب، أى تطبيق الديالكتيك عل الطبيعة.

- إن المقولة الرئيسة فى الديالكتيك، كما ورد من قبل، هى مقولة «الكلية» فهل تتألف الطبيعة من «كليات» حتى يمكن القول بإمكانية تطبيق الجدل عليها؟

ثانياً: بصدد موقفك من زكى نجيب محمود

فى محاولتك لتحديد مصادر التكوين الفكرى، والأصول الفكرية التى شكلت نظريتك النقدية، تقول بأن مدخلك إلى النقد الأدبى كان بعيداً عن النقد وبعيداً عن الأدب بعامة،

كان هذا المدخل هو اهتمامك بالمنطق وعلم المناهج عامة فى دراستك الفلسفية.

والمنطق فى رأيك هو دراسة لأشكال التعابير، وخاصة المنطق الشكلى، أى المنطق الصورى. ومن دراسة أشكال الفكر تفتحت أمامك أشواق عارمة لدراسة الأشكال المختلفة للتعبير غير الفكرى، التعبير الوجدانى، أو التعبير الفنى والأدبى بشكل عام، وقد ارتبطت هذه الأشواق بممارستك للإبداع الشعرى والأدبى. لهذا فى النقد بلقاء حميم بين اهتماماتك المنطقية، وبين طاقة الإبداع الأدبى لديك.

أن الأمر كان أكبر من هذا، فاهتمامك بأشكال التفكير المنطقى، بدأ يمتد إلى اهتمام شامل بأشكال التعبير فى التطبيق الإنسانى كله، فى قوانين التعبير الإنسانى عامة، لا الأدبية فحسب، بل العلمية والرياضية والاجتماعية.

فى هذه الأيام كنت تغلب الشكل تغليباً يكاد يكون مطلقاً على دراسة العمل الأدبى والفنى وتذوقه، وكان حلمك الكبير أن تكتشف القانون الرياضى للعمل الأدبى. وخلاصة الأمر، إن اتجاهك للنقد الأدبى كان لقاءاً حميماً بين اهتمامك بالمنطق ومناهج العلوم من جهة، وممارستك للإبداع الأدبى من ناحية أخرى.

وفى سنة ١٩٥٠ تنشر دراسة فى مجلة «علم النفس التكاملى» بعنوان «ما وراءالمدرك الحسى» تهاجم فيها فلسفة الوضعية المنطقية بعامة، ود. زكى نجيب محمود بصفته المتحدث بلسانها العربى. وقد استمر هذا الهجوم طوال الخمسينيات والستينيات وما بعد ذلك.

فى سنة ١٩٨٦ ذهبت إلى دمياط لتشارك فى احتفال كلية التربية بالدكتور زكى نجيب محمود، وقدمت واحدة من أبرز الدراسات التى قدمت فى هذا الاحتفال تتحدث فيها عن معانى العقل والعقلانية عند زكى نجيب محمود، وتذكر أنك كتبت فى سنة ١٩٥٠ مهاجماً للوضعية وله، وأنك طوال هذه السنوات الخمس والثلاثين كنت تتابع كتاباته متابعة نقدية دؤبة، ومنذ ذلك التاريخ وحتى اليوم، لم يختلف موقفك من الوضعية المنطقية سواء فى منهجها النظرى العام، أم فى تطبيقها المصرى العربى على يد د. زكى نجيب محمود.

تمهد لدراستك باستعراض سريع للمعالم الأساسية لفلسفة الوضعية المنطقية، وتقول عن مهمة الفلسفة عند الوضعية المنطقية ان مهمتها ليست أن تقيم بناءاً معرفياً، أو نسقا

أنطولوجيا أو إبستمولوجيا أو أكسيولوجيا، وإنما تقتصر مهمتها على تحليل العبارات تحليلا يكشف عن صحة ما تشير إليه من مدركات حسية مباشرة أو عدم صحتها، ووسيلة الفلسفة إلى التحليل هي المنطق، المنطق الصورى بوجه التحديد. فالمنطق سواء بسواء كالرياضة لايعبر عن شيء في الخارج، وإنما هو صياغات شكلية تقوم على تحصيل الحاصل، ولهذا فهي مجرد أداة للتحليل. إنها فلسفة وضعية من حيث إقتصارها على المعطيات الحسية باعتبارها الأساس والمعيار الوحيد للصدق، وهي منطقية لاتخاذها المنطق الصورى أداة للتحليل وتحديد مدى المطابقة بين التعبير والمعطيات الحسية.

بعد ذلك، وعلى طول دراستك، ترفض فلسفة زكى نجيب محمود على أساس نقدك لمفهوم العقل عنده وتعريفه إياه تعريفا صوريا إجرائيا.. فتبدأ بمتابعة تعريفه للعقل في عدة مواضع من كتاباته مع ذكر نصوص هذه التعريفات، فهو يقول في أحد تعريفاته مثلاً بأن العقل هو (طريقة السير من نقطة الابتداء إلى نتيجة يوصل إليها) أى هو (النقلة من مقدمة مطروحة أمامنا إلى نتيجة تلزم منها، أو تستدل منها إما لزوماً يقينياً في حالة الرياضة أو استلالا ترجيحياً في حالة العلوم الطبيعية)، وخلاصة هذه التعريفات جميعاً ـ في رأيك ـ على تنوعها هي أن العقل والعقلانية هي عملية إجرائية خالصة بصرف النظر عن مبادئها وغاياتها، سواء كانت هذه العملية عملية استدلالية أم استقرائية، العقل إذن مجرد سلوك عملي يبدأ من مقدمات مبدئية مفروضة وينتهى إلى أهداف مبتغاة دون علاقة له بتلك المقدمات أوتلك الأهداف، إنه خط السير فحسب وخارطته، ولهذا فهو إلى جانب طابعه الإجرائي الخالص له طابع نفعي كذلك، فهو وسيلة أو أداة عملية لتحقيق غاية، وسلامته وصحته في مدى دقته في الوصول إلى هذه الغاية. إنها إذن دقة برجماتية نفعية.

وفضلا عن ذلك ـ في رأيك ـ فليس للعقل في تعريف د. زكى نجيب محمود أى دلالة إبستمولوجية معرفية، بل هو سواء بسواء كالقانون العلمى مجرد تعليمات إجرائية لتيسير الوصول إلى غاية ما، دون أى تعبير عن حقيقة موضوعية أو عن امتلاك معرفى لضرورة خارجية متحققة. أين ذهب شغفك بالمنطق ومناهج العلوم؟

بعد تمهيدك ـ سالف الذكر ـ لدراستك، تقول إنه قد أتيح لك متابعة مقالاته الأسبوعية في جريدة «الأهرام»، وأن دوره ـ أى زكى نجيب محمود ـ في هذه المقالات كان دوراً

إيجابياً على المستوى الفكرى والاجتماعى، مما يؤكد أنه كان ولايزال بحق فارس العقل والعقلانية فى مواجهة الفكر السلفى اللاعقلانى المتزمت، وهو فى هذا ولهذا موضع تقدير وإكبار.

ولهذا كان طبيعياً أن يثور فى نفسك هذا السؤال القلق: أين هذا التقدير والإكبار لعقلانية زكى نجيب محمود فى مقالاته هذه، من موقفك النقدى له لأكثر من ثلاثين سنة؟ هل عقلانيته هذه منبتة الصلة بالوضعية المنطقية، أو هى لاتزال امتداداً وتطبيقاً لها؟ وإن صح هذا فما سر إكبارك وتقديرك؟ هل تصدى زكى نجيب محمود بعقلانيته هذه للخطر الأكبر الذى يواجهه مجتمعنا ممثلاً فى الفكر السلفى اللاعقلانى المتزمت، يجعلك تقبل هذه الدلالة الوضعية للعقل ولاتتعرض لها بنقد، مراعاة لهذه المعركة مع اللامعقول؟

وبدأت بعد ذلك دراستك التفصيلية لتوضح مبرراتك لرفض التعريف الإجرائى النفعى البراجماتى للعقل عند زكى نجيب محمود، ورفضك للدلالة الوضعية لهذا العقل. وفى خاتمة دراستك تعاود سؤال نفسك قائلاً كيف أرحب وأقدر وأكبر مقالات زكى نجيب محمود على الرغم ما فيها من حدود وقصور عن مطاولة المفهوم العلمى للعقل والعقلانية الذى أراه؟ ثم تحاول الإجابة، فتبدأ بوعى - أو بدون وعى - فى مواصلة نقدك وتقديم مبررات سياسية هذه المرة لرفضك لمفهوم العقل والعقلانية عنده!؟ حاول الإجابة بوضوح وحسم: هل تكبره وتقدره؟ هل ترفض عقلانيته رفضا عقلانياً، أو أيديولوجياً؟

ختامـــا:

لقد كان (معارك فكرية) سنة ١٩٦٥ فاتحة الطريق أمامنا، فبدأنا، أنا وجيلى جيل الخمسينيات، محاولة التعلم بدخول «العالم» الفكرى عن طريق «العالم» المفكر، ومن هنا حاول التلميذ أن يمارس مع أستاذه ما تعلمه، فإن كنت أحسنت فقد تعلمت، وإن لم أكن أحسنت، فهو نقص فى الاستيعاب. وإننى بالأصالة عن نفسى، وبالنيابة عن أبناء جيلى أقدم تحية التلاميذ إلى «عالم» أقصد ناظر المدرسة.

القسم الرابع
فى الفلسفة

نظرية التنوير الجدلى

د. مجدى عبد الحافظ (*)

اعتقد الكثيرون ـ ونحن منهم ـ أن السياسة والأدب قد عطلت محمود العالم عن أبحاثه الفلسفية العميقة، تلك الأبحاث التى بدأها فى رسالته المهمة «فلسفة المصادفة»، معتقدين أن جهوده التى افتقدناها كان من الممكن أن تضفى على أنساق الفكر الفلسفى فى العالم العربى أبعاداً جديدة، بل وتحدث طفرة غير مسبوقة. وإذا كان مفكرنا لم يكن يعبأ بتلك الأقوال، ويبتسم ابتسامته المعهودة، والمجاملة، فذلك لأنه كان واعيا ـ فى رأيى ـ بمشروعه الفكرى ذى الطابع التنويرى الجدلى. فهو لم يكن يعبأ فقط بإحداث طفرة على المستوى الفلسفى، ولا بين مشاريعه أن يغير أنساق الفكر الفلسفى فى العالم العربى فحسب ما كان يهتم به وبحرارة أن تتساوق مع هذه الطفرة العملية غير المسبوقة طفرة أخرى على مستوى حياة البسطاء، وأن يتحقق مع تغير أنساق الفكر الفلسفى فى العالم العربى تغيراً آخر فى أنساق الواقع الاجتماعى المتدنى للبشر فى بلداننا. إذ إن الفكر والتأمل لديه ليس ترفا أو وجاهة اجتماعية، ولكن يُقيَّم بمقدار ما يحققه من تغيير وتطوير فى الواقع الاجتماعى لبسطاء الناس.

وهذا ما دفعه إلى الاتجاه نحو جبهات أخرى يعدها ويشد من أزرها ويقويها، مثله مثل قائد الجيش الذى لا يهتم بمقدمة الجيش فحسب، بل يضيف إلى جملة اهتماماته الإشراف على الترتيبات والتدريبات والمعدات الخاصة بالمؤخرة وبالميمنة والميسرة وبقلب الجيش، حتى يتأهب الجيش بكامله لخوض معركته، وهو فى تكامل تام يؤهله لتحقق النصر الذى يوده، وهو ما حدا بالعالم إلى الاهتمام بالنقد الأدبى والفنى، والثقافى عموماً، وأن يلقى بثقله

(*) قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة حلوان.

فى معاركه الصحفية التى شغلت جهداً ووقتاً كبيراً بمقالاته الصحفية، ومشاركته النشطة فى الندوات والمؤتمرات والملتقيات. .

ونظرة منا على كتابات مفكرنا كفيلة بتأييد فكرتنا تلك، فكتبه قد نُشرت ـ فى أغلبها ـ فى مناسبات اجتماعية وسياسية تستلزم وضوح القول ودقة وتحديد الإشكاليات بعمق، ولعلنا سنلحظ فيها ذلك الطابع السجالى الجدلى والنقدى الذى يتفاعل مع الأحداث السياسية والاجتماعية ليحلل، ويستطلع، ويشرح، ويفسر بل ويشرح الواقع ليقدمه لنا فى صورته الغفل، دون رتوش أو تجميل، لنفاجأ بأسئلة الواقع الحقيقية وقد تخلصت من كل الضبابات التى كانت تعيق الفهم والاستيعاب، فاكاً للاشتباكات والخلط بين المصطلحات والمفاهيم المختلفة، ومفرّقاً بين أسباب الظاهرة، ومظاهرها ونتائجها، يقدم لنا ذلك السهل الممتنع برشاقة أسلوبه، وقوة منطق حجته، وحجية منهجية، وبحرارة همه الوطنى، وهاجسه الإنسانى الذى لا يفارقه يفرد لكل هذا دون إدعاء لاحتكار الحقيقة، أو تقديم لفصل القول، محترما للتنوع، ومؤمنا بالاختلاف والتعددية فيما لا يتعدى على حقوق البسطاء الذين آمن بقضاياهم فى العدل والحرية والسلام. ومن هنا كانت كتاباته دائما وأبداً استجابة لحاجات الواقع الملحة، وليست تعبيرا عن تأمل معلق فى الفراغ، لذا فهو يتوسم دائما بأن تكون لهذه الكتابات وظيفة عملية نضالية فى واقع، تستجيب لحركة الحياة المتدفقة.

ولعل كتابه «معارك فكرية»[1] نموذج لهذا الانغماس فى قضايا الواقع حيث خاض على صفحاته سجالات فكرية عديدة ومختلفة أشهرها موقفه الرافض للفلسفة الوضعية المنطقية التى تزعّم الدعوة لها فى هذه الآونة د. زكى نجيب محمود، وتصديه لكل الأفكار التى من شأنها أن تُثبت الواقع ولا تدفع بتغييره للأمام، أو تعرقل حركة المجتمع للتطور والنمو المنشود. وإذا أضفنا أن ما جاء بالكتاب من نصوص قد نشرت فترات سابقة بالصحف والمجلات اليومية والأسبوعية بمصر، سيمكننا تصور حجم الدور الذى لعبته تلك المقالات فى الفراغ الذى دار فى الواقع الاجتماعى فى هذه الآونة. بالإضافة إلى مساعدته فى تكوّن رأى عام قوى استند على ما جاء بهذه المقالات من حجج وأسانيد فلسفية ومنطقية.

---

(١) محمود أمين العالم «معارك فكرية» ـ دار الهلال ـ ط٢، ١٩٧٠.

كما جاء كتابه «مفاهيم وقضايا إشكالية»[1] ليكمل المعنى السابق نفسه، إلا أنه قد ركز فى هذه المرة على النخبة، صحيح لم يفقد ذلك الطابع السجالى، إلا أن نصوصه لم تكن مقالات وجهتها القاعدة العريضة من قراء الصحف اليومية والمجلات، بل كانت نصوصه عبارة عن أبحاث منهجية علمية كانت موجهة فى أغلبها إلى المثقفين والمفكرين، ولعل أغلبها جاء فى صورة أوراق تم تقديمها فى مؤتمرات وندوات مختلفة، ومن هنا انعكس هذا على اختيار طبيعة الموضوعات المعالجة فى هذا الكتاب، حيث انصبت فى أغلبها على الثقافة والمثقفين والحداثة، وعالجت بمنهج علمى رصين إسهامات بعض مفكرينا العرب المعاصرين، ودخلت معهم فى سجالات فكرية عميقة لتؤكد من جديد الثوابت التى يقوم عليها فكر محمود العالم.

وقد جاء كتابه «الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر»[2] على الطريقة نفسها، إلا أنه قد تميز بأنه موجه للقارئ العادى والقارئ المثقف على سواء، فقد جمع بين المقالات، والدراسات العلمية، والعالم نفسه يعترف بأن هذا الكتاب هو الجزء الثانى من كتابه الأول «معارك فكرية» حيث وجد أنهما يلتقيان فى أنهما يضمان طائفة من المقالات المتنوعة التى تعالج ـ على رغم تنوعها ـ موضوعاً واحداً هو نقد الفكر النظرى والاجتماعى فى حياتنا العربية ـ المصرية المعاصرة ـ وخاصة فيما يمس قضايا العلم والحرية والاشتراكية،[3] والحق أن موضوعات الكتاب قد تنوعت بصورة كبيرة، وحافظت أيضا على هذا الطابع السجالى والنقدى. وهكذا يمكننا القول على بقية كتبه وحتى الأخيرة منها ولا يخلو كتاب لمفكرنا من أسماء باحثين ومفكرين يتفقون معه ويختلفون، معاصرين أو قدماء، فهو المفكر العربى الذى لا يعتمد على التأمل المحض، أو التفكير بمعزل عن الواقع والناس، لذا فهو يتسم دائما بطزاجة الواقع فى معالجته، ويعرض الأفكار الأخرى فى الموضوع ليذكرها، ويعمقها، أو لينقدها ويفندها، ليطرح أفكاره على قاعدة فكرية جديدة وممهدة للفهم والاستيعاب.

(١) محمود أمين العالم «مفاهيم وقضايا إشكالية» ـ دار الثقافة الجديدة ـ ط١، ١٩٨٩.

(٢) محمود أمين العالم «الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر» ـ عيون ـ ط١، الدار البيضاء ١٩٨٨.

(٣) المرجع السابق، ص٧.

إن حياة وفكر محمود العالم مرتبطا لأقصى حد بحياة وفكر الثقافة العربية التى نتعامل مع صانعيها وأبنائها دوما، وقد حاول التخلص من تلك الازدواجية التى تغلف موقف أغلب المفكرين العرب على مستوى الفكر والسلوك، ومن ثم على مستوى خطابه الفكرى، فلقد آمن بأفكاره التى جهر بها، وأنعكست هذه الأفكار على حياته وسلوكه الشخصى ومن هنا انعكست أفكاره السياسية على انتماءاته الحزبية، فاختار مواقعه دوما فى قلب اليسار، وحاول أن يكون ذلك المثقف العضوى فى مجتمعه على الدوام، سواء فى الداخل أم فى الخارج حين أرغم فى السبعينيات على البقاء بفرنسا، ومن ثم كان سلوكه متسقا مع جملة قناعاته، وتوجهاته، وظل حتى هذه اللحظة كذلك يعلن ما يؤمن به، ويتصرف تبعا لما يؤمن به ويعلنه، ولكى نقدم ما أسميناه لديه بنظرية التنوير الجدلى سيتعين علينا أولا النفاذ إلى المقصود ببعض المصطلحات التى يستخدمها، والتعرف على حدود تلك المصطلحات لديه، وسنبدأ بمصطلح التنوير.

التنويـــر

المعروف أن التنوير حركة فلسفية ظهرت فى الغرب لإعداد الأذهان والواقع للحداثة كفلسفة، وللتحديث كوسيلة للتغيير فى الواقع فى كل المستويات، استناداً على العقل الإنسانى، ولنشر الوعى بين الناس لتجنب الشرور الاجتماعية التى تنشأ كنتيجة للجهل بفهم الطبيعة الإنسانية. والواقع أن الأصل اللغوى للكلمة يعود لكلمة Luminaria اللاتينية وهى «الشعلة»، وقد استخدمت الكلمة قبل أن يستخدمها الفلاسفة بمعنى دينى، حيث تحدث فلاسفة القرون الوسطى عن «النور الطبيعى» والذى اعتبروه فضل من الله فهو نور الإيمان. بينما بدأ استخدام مصطلح التنوير بداية من القرن الثامن عشر حيث اعتبر «عصر الأنوار»، وأطلق على تلك الأفكار التى ألهبت الحياة الفكرية فى أوروبا آنذاك[1]. إن التنوير يأخذ لدى العالم أيضا ذلك البعد الواقعى المرتبط بالفكر النظرى، وهو شديد الحساسية فى ألا يصبح التنوير شيئا معلقا فى فراغ، أو قاصرا على تنوير النخبة، فيتحول إلى شكلية برانية لا قيمة لها «فالتنوير ليس شيئاً معلقا فى فراغ، ليس وجاهة ثقافية، وليس عقلانية

(١) انظر: د. مراد وهبة ـ المعجم الفلسفى ـ ط٣، دار الثقافة الجديدة ١٩٧٩، وانظر أيضا:
Protique de la philosophic, hatir, paris, 1994

مجردة متعالية يتمتع بها نخبة من المثقفين فحسب، وتتحلى بهـا التضاريس البرانية للمدن الكبرى، وتتجلى فى المظاهر الإستهلاكية، والترفيهية، والاستمتاعية المقصورة على الفئات العليا أو المتوسطة[1]. فعلى التنوير ألا يكون حبيسا للفكر المجرد، أو أن يكون عملا ثقافيا بحتا، ومن هنا كان النقد الذى وجه العـالم للدكتور جابر عصفور بخصوص كتابه عن التنوير إذ يقول: «إن د. عصفور يتعامل مع التنوير تعاملاً نخبويا ثقافيا أساسا. فالتنوير عنده يكاد يكون مقصورا على حركة الفكر لا يتعداها. والتنوير - فى تقديرى - لا يقتصر على حركة الفكر بل هو جزء من البنية المجتمعية الشاملة، ولا تكون لـه دلالة أو فاعلية بغيرها»[2]. ومن هذا كان ربط العالم بين التنوير وبين حياة الناس باعتباره لابد وأن يكون نقلة لحياتهم على مستوى الرؤية والواقع، وفى مقابل التحديات المفروضة على الشعوب، ومن هذا فالمشروعات الكبرى المرتبطة بالتنوير هى أعمال تنويرية وبامتياز ومن هنا كان اختياره للتدليل على رؤيته تلك بالسد العالى. إن مشروع كمشروع السد العالى ليس مجرد مشروع تعميرى. . . بل هو مشروع تنويرى بامتياز، نقل العمال والفلاحين والمهندسين والباحثين والمديرين إلى مستوى عقلانى جديد، وإلى رؤية استراتيجية جديدة، فى مشاركتهم لتغيير مجرى نهر، فى إطار شبكة من الأعمال التخطيطية المتكاملة، وفى مواجهة تحد وطنى شعبى لدول إمبريالية كبرى[3]. التنوير بهذا المعنى عملية نهضوية متكاملة وعلى كل الجهات. «إنما التنوير عملية نهضوية شاملة من الناحية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والحياتية والوطنية والقومية، تكون كذلك أو لا تكون إلا عملية نخبوية برانية متعالية»[4] هو إذن كما يراه العالم مشروع متكامل يتصدى للعقبات التى تعرقل مسيرته بروح نقدية وثابتة، تحقق فى الواقع خطة للتنمية الشاملة وفى كل المجالات بحيث يتجذر فى الواقع والوعى والوجدان إذا أراد بأن يكون مشروعاً تنويريا فاعلا وحقيقيا «لا تنوير حقيقيا وفعالا بغير المواجهة النقدية لظواهر التردى والتخلف والتبعية، وبغير الدعوة إلى تحقيق تغيير جذرى فى المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية

(١) محمود أمين العالم «الفكر العربى بين الخصوصية والكونية»، دار المستقبل العربى، ط١، ١٩٩٦، ص٢١٦.

(٢) المرجع السابق، ص٢١٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٢١٥.

(٤) المرجع السابق، ص٢١٦.

والتشـريعيـة على المستوى الـوطنى والقومى، وبلورة مـوقف مجتـمعى واع فـاعل نضالى لتحقيق ذلك»[1].

وإجمالاً فـالعالم على يقين بأنه «لا تنوير حقيـقياً بغير خطة تنميـة إنتاجية اجتمـاعية ثقافية شـاملة، بغير تحرير الديمقراطية فى اتـخاذ قراراتها المصيرية وفى تنفيـذها ورقابتها. باختصار لا تنوير بغير تغيير مجـتمعى إنتاجى ذى بعد ديمقراطى وطنى قومى، وإلا أصبح التنوير مجرد عملـية نخبوية علوية»[2] والعالم لا ينسى أن يذكر بأن للمـثقف العربى دور ومهـمة كبرى فى صنع الـعملية التنويرية الكبـرى، إذا ما استطاع التـخلص من أسر الفكر المجرد له، وإذا ما تسلح بالنقد الموضوعى، ويـرفع مفكرنا هذا الدور إلى درجة المهمة، بل وحتى الفريضـة، خاصة عندما يثنى المثقف عن أن يحبس نفـسه فى ملكوت الذهن المجرد فقط، بل لابد له أن يجـعل من التنوير العقلانى الذاتى سلاحـاً للنقد الموضوعى والتغـيير والتطوير المجتمعى الشامل. هذه هى المهمة الكبرى والفريضة المطلوبة من المثقف العربى.[3]

كان هذا هو مفهوم التنوير كما فهمه مـحمود العالم، إلا أنه ليمكننا تقديم ما أسميناه لديه «بنظرية التنوير الجدلى»، سيتعـين علينا أيضا توضيح ذلك الجانب التكاملى فى فكره، وهو ما استقاه من عالم النفس المصرى يوسف مراد (١٩٠٢ ـ ١٩٦٦).

تكاملية يوسف مراد

بدأت فكرة التكامليـة لدى يوسف مراد فى مـجال علم النفس، حـيث أراد ألا يكون هناك عامل مـحدد واحد، تُـفسر على أسـاسه سلوكيـات النفس، بل أراد أن يكون المنهج الذى عن طريقه يمكن سبرغور النفس الإنسانـية أكثر غنا، ورحابة من تلك المناهج أحادية الجانب، وهو ما التقطه العالم وشعر معه بالرحابة والتنوع الذى ينشدهما، ومن هنا فهم أن التكاملية فى علم النفس تعتبـر محاولة للتعرف على أسرار النفس البشـرية، فى غير معزل عن أسسها البيـولوجية الفسيولوجية من ناحيـة، وفى غير معزل عن بيئتها الاجـتماعية من ناحية أخرى. من علم الحياة ومن علم النفس، ومن علم الاجتماع، يسعى الدكتور يوسف

---

(١) المرجع السابق، ص٢١٧.

(٢) المرجع السابق، نفس الموضع.

(٣) المرجع السابق، ص٢١٨.

مراد لاستخلاص صيغة موحدة ونظرة شاملة لهذه النفس، تتعمق جذورها الخفية، وتتعرف على طبيعتها الديناميكية الزاخرة بالصراع والتناقض، وتكشف تفاعلها الخلاق مع بيئتها المحيطة بها، ثم تتابع حركتها المتجهة دائما إلى الأمام.[1]

ويبرز مفكرنا كيف أن يوسف مراد قد رفض مدرسة التحليل النفسى لأنها «تأسر الحاضر والمستقبل فى سجن الماضى، وتخضع النفس البشرية لقوانين صارمة، تنبت منذ الطفولة وتشكل حركة النفس فى اتجاهها نحو المستقبل. إنها بهذا تفقد النفس البشرية إرادتها وحرية اختيارها وتخضعها لحتمية عمياء»[2] ويبرز فى نفس الوقت رفضه لمدرسة الجشتلط أو الصيغة، وذلك لأنها «تكتفى بتصوير الحالة الراهنة لخبرة الشعور بل تكاد تقتصر على حدوده السلوكية الخارجية، فى إطار لحظة جزئية محددة»[3] ويشرح محمود العالم الكيفية التى استطاع بها يوسف مراد الخروج من أسر المدرستين باعتبار أن النفس لديه أكثر حرية من المدرسة الأولى، وأكثر رحابة من الثانية فرأى أن يوسف مراد قد سعى إلى صياغة جديدة تجمع بين المدرستين معاً، لا جمعا عدديا شكليا، بل يجمعهما فى مركب جديد يوحد بينهما ويضيف إليهما على نحو خلاق[4]، ويستطرد العالم شارحا كيف تأتى له ذلك عندما وجد يوسف مراد «يتبين أن النفس البشرية، تتحرك عبر مستويات ثلاثة فى وقت واحد. مستوى بيولوجى يتمثل فى الجهاز العصبى والغدد الصماء، وغيرها، ومستوى نفسى يتمثل فى المظاهر الانفعالية والإدراكية والعقلية المختلفة ومستوى اجتماعى يتمثل فى الظروف المتنوعة للبيئة الاجتماعية التى يعيش فيها الإنسان. وبهذه المستويات تتحرك الشخصية الإنسانية، فى وحدة متكاملة متفاعلة، وتتقدم وترتقى إلى غير حد»[5]. ويضيف العالم إنه «فى كل مجال من هذه المجالات الثلاثة يكتشف قانون التكامل الخاص به، الذى يمهد إلى المجال الأعلى. أن الجهاز العصبى هو جهاز التكامل فى المستوى البيولوجى وأن الذاكرة هى جهاز التكامل فى المستوى النفسى، وأن اللغة هى جهاز التكامل فى المستوى الاجتماعى.. وبين الأجهزة الثلاثة هذه وحدة وظيفية تتكامل بها حركة النفس البشرية».[6]

(١) محمود امين العالم «الإنسان موقف» ـ دار قضايا فكرية ـ ط٢، ١٩٩٤، ص٦٠.
(٢) المرجع السابق، ص٦١.
(٣) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٤) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٥) المرجع السابق، ص٦١، ٦٢.
(٦) المرجع السابق، ص٦٣.

تلك هى التكاملية التى شدت انتباه مفكرنا، والحق أن أسباب العالم سنجدها فى قلب هذه التكاملية ذاتها المستقاة من يوسف مراد، أول هذه الأسباب أن يوسف مراد لم يفصل النفس البشرية عن محيطها الاجتماعى، وثانيهما أن هذه التكاملية ذات طبيعة ديناميكية زاخرة بالصراع والتناقض، وثالث هذه الأسباب أن حركة تلك التكاملية تتجه نحو الأمام ومن يعرف محمود العالم يدرك مدى أهمية هذه الأسباب فى منظومة تفكيره العلمى الجدلى. إلا أنه لم يشأ أن يتبنى هذه الأفكار على عواهنها، إذ إن نظرته الفلسفية العامة لا تستقيم فى القبول والتبنى لأى فكرة مهما كانت وجاهتها دون أن تكون قابلة للتطبيق فى حقول بحثية أخرى، وليس فى علم النفس فقط، ومن هنا كان انتقاده لهذا المذهب حينما يرى «وقد نجد فى هذا المذهب تعميما نظريا يفتقد إلى التجريب التفصيلى الدقيق»[1]، ولهذا فهو لا يتردد فى أن يعلن «ولا شك أن المذهب التكاملى هذا هو مجرد أساس نظرى يحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة والتطبيق والاختبار العملى لاغنائه وتطويره»[2]. ومن هنا وكأنه وضع على عاتقه تلك المهمة التى طرحها فى الدراسة والبحث والتطبيق والاختبار العملى، عساه يصل إلى إغناء وتطوير تلك التكاملية التى جذبت اهتمامه، ووجد فى ثناياها بعض مما يحقق طموحه الفكرى والفلسفى.

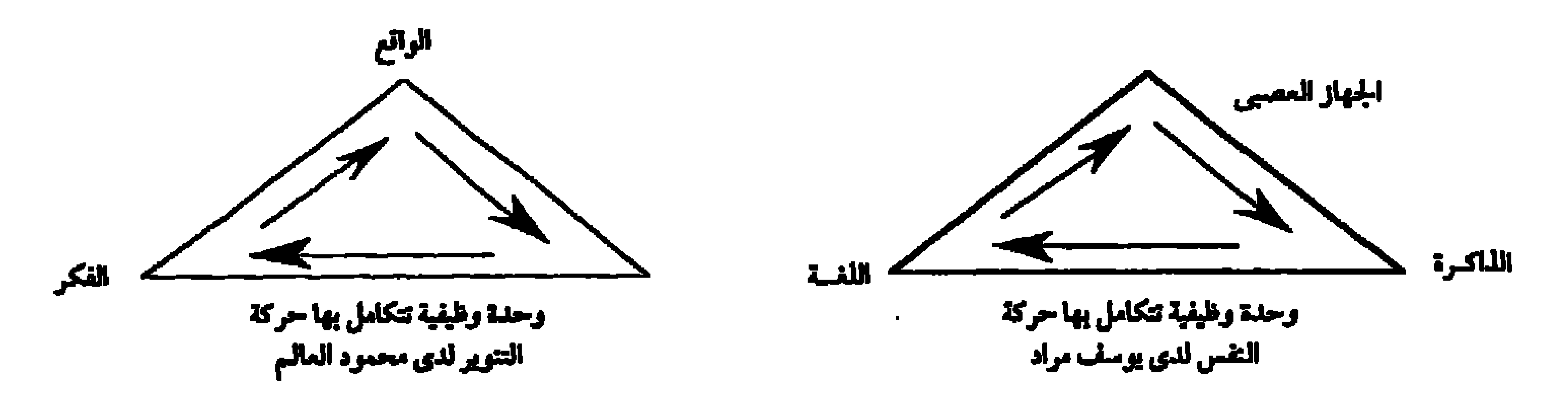
تكاملية محمود العالم

على النسق السابق نفسه يحاول محمود العالم بناء تكامليته التى تستند عليها نظريته فى التنوير الجدلى، فإذا كان الجهاز التكاملى لدى يوسف مراد ثلاثى الأبعاد إذ يتكون من الجهاز العصبى وهو جهاز التكامل فى المستوى البيولوجى، والذاكرة كجهاز للتكامل فى المستوى النفسى، واللغة كجهاز التكامل فى المستوى الاجتماعى، ويربط هذا الجهاز ثلاثى الأبعاد وحدة وظيفية تتكامل بها حركة النفس البشرية، فإن تكاملية محمود العالم تقوم أيضا على بناء ثلاثى الأبعاد يستند على الواقع، ثم التراث، وأخيرا الفكر، وبينهما أيضا وحدة وظيفية تتكامل بها حركة التنوير على النحو التالى:

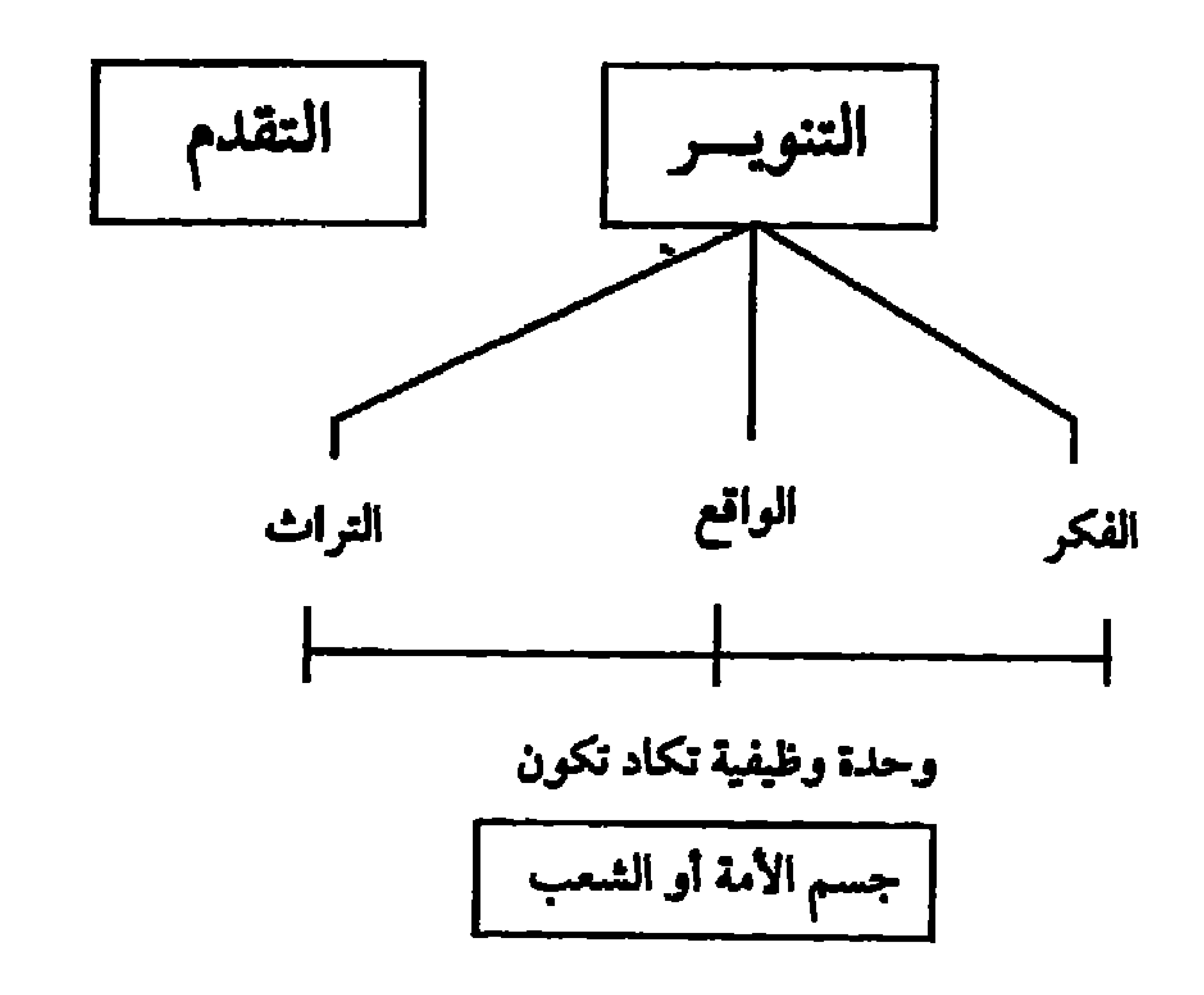
---

(١) الموضع السابق.

(٢) الموضع السابق.



إلا أن محمود العالم لا يكتفى بهذه التماثلية البسيطة، إذ يعتبر الأبعاد الثلاثة لديه على واقع حى من لحم ودم، وتصبح الوحدة الوظيفية التى تتكامل بها حركة التنوير لديه تعبير عن جسم الأمة أو الشعب، ومن هنا تكتسب حقيقتها الإنسانية الواقعية، كما أن التنوير لديه - كما رأينا - لا قيمة له إذا لم يكن مرتبطا بأهداف وطموحات الناس، وتغيير واقعهم الفعلى نحو واقع آخر أكثر تحرراً، وأكثر تقدماً، ومن هنا كان للتنوير لديه مهمة تاريخية يحقق عن طريقها التقدم على النحو التالى:



وعلى ذلك فإن جسم الأمة يتأثر مرضا وصحة، هزيمة وانتصارا على هرمونية وتناغم كل من الفكر والواقع والتراث. هذا التأثير والتأثر بين جسم الأمة وأبعاد التنوير الثلاثية ليس تأثير وتأثرا ميكانيكيا آليا، ولكنه جدليا، وتتسع هذه الرؤية الجدلية لدى محمود العالم الذى يحاول دائما رؤية الظاهرة فى واقعها كاشفا عن مجموعة العلاقات المختلفة التى تربطها بالظواهر الأخرى، فهو يرى الفكرة فى تطورها التاريخى فى الواقع وتفاعلها

المستمر، وربما المناضل على الأرض، وهو يرى أن التوفيقية تستند على علاقة تجاور استبعادية، وإيمانه بالتنوع والاختلاف جعل العلاقة بين الظواهر لديه علاقة تفاعل جدلى، ومن هنا فعلاقة التجاور علاقة تبدأ متية لديه، بينما علاقة التفاعل الجدلى قادرة على الإضافة والتجديد المستمر والتجاور والإبداع، إذ يرى أن العصر الذى نعيشه «هو عصر الاختلاف داخل الهوية، والفردية والتنوع داخل الكلية، والتعددية داخل النظام، والمخيلة والإبداع داخل العقلانية، والثقافى داخل الاقتصادى والحلم داخل بنية العلم، والإبداع داخل القيمة، والذاتية فى قلب الموضوعية والعلاقات الجدلية المتداخلة المتفاعلة، تتحرك بين الكلى والجزئى، بين العام والخاص، بين تناقض الوحدات ووحدة المتناقضات.[1]

ولعل تلك التكاملية التى نشرها العالم، وتأثر بها جعله يرفض دائما التفسير أحادى الجانب لأى ظاهرة، وهو ما جعله يرفض التفسير الماركسى الاقتصادى كعنصر وحيد لفهم الظاهرة الإنسانية والتعامل معها. فلطالما عمل دائما على رؤية الظاهرة فى كل أسبابها وتفسيراتها المتعددة وهو ما جعله أيضا ينظر إلى التراث ولا يرفضه، ولكن حاول أن ينقده، أى يقبله قبول نقدى، ولا يتخلى عنه.

هذه الرؤية الواقعية الموضوعية جعلته خصماً عنيدا للفلسفة الوضعية التى رفضها جملة وتفصيلا داعيا إلى ما أسماه بالفلسفة الموضوعية.

العالم ورفضه للوضعية المنطقية

إن العالم يرفض الوضعية المنطقية كفلسفة تعزل اللغة عن سياقها الحى، وبالتالى تتعامل مع اللغة كمجرد نسق فارغ من الألفاظ، ولست ظاهرة اجتماعية كاملة الأهلية لأنها تعامل اللغة لا باعتبارها ظاهرة اجتماعية بل باعتبارها مجرد نسق من الألفاظ والعلاقات والرموز، وتسعى إلى معرفة الصدق فيها بتحليل هذه الألفاظ والعلامات والرموز تحليلا منطقيا جامدا يعزل اللغة عزلا كاملا عن سياقها الحى[2]. ويضع محمود العالم يده على إشكالية أخرى تقع فيها الوضعية المنطقية بصدد اللغة ألا وهى النظرة التحليلية الصرفة والتى

---

(١) محمود امين العالم «مقدمة قضايا فكرية»، عدد ١٥، ١٦، ص١٧.

(٢) محمود امين العالم «معارك فكرية»، مرجع سابق، ص١٨.

تؤدى أيضا إلى عزل اللغة عن نسيج الحياة المتدفق، وتغافلها عن تلك الحركة المتصلة والتداخل التام فى الواقع المادى والتاريخ الإنسانى «إن الوضعية المنطقية قد فتشت داخل هذه التعابير ـ اللغوية ـ فلم تجد ما يقابلها فى الواقع الحى من وقائع محسوسة جزئية محدودة، فحكمت عليها بأنها تعابير ذاتية. وسبب ذلك هو تلك النظرة التحليلية المغرقة التى تفصل الأحكام الأخلاقية والجمالية عن نسيجها الحى»[1]. إضافة إلى أن هذه الفلسفة تفترض «وجود مكونا من كثرة الوقائع والأحداث الجزئية غير المترابطة، وتقصر دور العلم على تحديد الروابط الملائمة بينهما، وهى تتغافل عما فى الواقع المادى والتاريخ الإنسانى من حركة متصلة وتداخل دائم شامل..»[2]. إن الاهتمام بالمضمون الواقعى لنتائج العلم وقوانين حركة الواقع مسألة أساسية يعيرها محمود العالم الاهتمام الأكبر، وهو لهذا يأخذ على الفلسفة الوضعية المنطقية إهمالها لهذا الجانب وقصر اهتمامها على الأشكال الفارغة المجردة للعلاقات والروابط التى يحددها العالم فى تعابيره بين معطيات الحس وجزيئات هذا الواقع وهى بهذا لا تعزل الفلسفة عن المضمون الواقعى للعلم وتسعى لتجميد حركة الواقع وتمزيق التداخل بين عناصره وأحداثه، بل تعزل الفلسفة عن التجربة الإنسانية المرتبطة بتاريخ العلم وتطور وسائله الفنية وتقف من هذا العلم ومن هذه التجربة الإنسانية موقفا متعاليا ميتافيزيقيا[3] الفلسفة الوضعية المنطقية إذن من وجهة نظر محمود العالم لا تصلح أن تكون الفلسفة التى يعتمد عليها أو تلبى احتياجاته المعرفية ليس فقط بسبب ما اكتشفناه معه منذ حين عن أداء تلك الفلسفة فى الواقع الحى أو تعاملها مع الظواهر، ولكن أيضا لأن التنوير الذى يريده العالم ويسعى به لبلوغ التقدم عندما يغير الإنسان الاجتماعى الحى معه، فإن هذه الفلسفة لا يمكنها أن تلبى هذا الطموح العزيز على مفكرنا إذ هى «تعمل على تجريد الإنسان المعاصر من أسلحته النظرية التى يتسلح بها للقضاء على عوامل التخلف ولتوحيد صفوفه ودفع التاريخ البشرى إلى الأمام[4] كما أنه يجدها فى نفس الوقت تأنف من التجربة الإنسانية، ومن نتائج العلم، وبالجملة فهى ضد التطور الذى ينشده، لذا فهو

(١) الموضع السابق.

(٢) المرجع السابق، ص٢٢، ٢٣.

(٣) المرجع السابق، ص٢٣.

(٤) المرجع السابق، ص٢٢.

يصفها بأنها «فلسفة ذاتية مثالية أو بتعبير أدق ميتافيزيقا تتعالى على التجربة الإنسانية وعلى النتائج الموضوعية للعلم. وهى نظرة جامدة ضيقة للعلم وهى بهذا كله فلسفة معادية للتطور»[1]. كما أن المأخذ المهم الذى يؤرق العالم بشدة أن الوضعية المنطقية سوف تحرم مجاله الحيوى من أهم ما يميزه ويحرص عليه بشدة ألا وهو ذلك الفضاء الجمالى والأخلاقى الذى أبلى فيه محمود العالم بلاءاً حسناً، بل أنه يؤمن إيماناً راسخاً بأهمية هذا المجال فى بناء الشخصية الإنسانية المتكاملة، ولقد خاض فى غماره مئات المعارك والنقاشات، بل وشغل جزءا ليس هينا من اهتماماته الحياتية، فعلى جبهة النقد الأدبى والفنى كانت له إسهاماته وإضافاته الهامة، ومن هنا فكان يسيئه من تحليل الوضعية المنطقية أنها تفصل الأحكام الأخلاقية والجمالية عن نسيجها الحى، لذا «فلو أنها نظرت إلى هذه الأحكام نظرة موضوعية تأليفية، وتعرفت عليها كوظيفة حية فى مجال حى، لتكشف قانونا موضوعياً للأخلاق ولأدركت أساسا موضوعيا للتذوق الجمالى، ولكن منهج التحليل الخالص يعزل الظواهر عن سياقها الحى، إنه يحيلها أولا إلى عبارات لغوية، ثم يسعى للكشف عن الصدق فيها بالتحليل بدلا من ربط العبارة اللغوية بسياقها الاجتماعى والموضوعى، بدلا من اتخاذ النظرة التاريخية التأليفية.[2]

العالم يدعو إلى فلسفة موضوعية جديدة

رأينا كيف أن محمود العالم ضد الفكر المجرد غير المتصل بالواقع والحياة، وكيف رفض تحليل الوضعية المنطقية، لأن فلسفته التى ينشدها لابد أن تكون مرتبطة بمشكلات مجتمعه، وبأرض الواقع الذى يحياه، حتى تشارك هذه الفلسفة التى يرغب فيها فى صنع حياة الناس وتطوير المجتمع «نحن ندرك أن معرفتنا بالقوانين وأن استكمال العربى بالحياة، لا يتحقق بمجرد التأمل الأجوف أو التحليل البارد للعبارات اللغوية، وإنما بالمساهمة والمشاركة فى بناء الحياة وبحمل أعبائها ومواجهة مشكلاتها وصعابها فى شجاعة، وصبر، وبالعمل الدائم الدائب، العمل المتبصر الرشيد. ونحن ندرك أنه بالنظرة الشاملة، وبالفلسفة الموضوعية لا تزداد وعيا ومعرفة فحسب، بل تزداد كذلك قدرة على تطوير مجتمعنا

---

(١) المرجع السابق، ص٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص١٨.

البشرى. . .»[1] لكن ما سمات تلك الفلسفة الموضوعية التى يدعو إليها؟ لعل السمة الأولى تكمن فى أنها ذات نظرة شاملة، كما أنها تربط بين الفكر والعمل إذ يصف الفلسفة الموضوعية محددا إياها بأنها «التى تهبنا النظرة الشاملة للحياة، التى تربط بين أفكارنا وأعمالنا وتعمم خبراتنا الإنسانية، كما تعمم نتائجنا العملية. .»[2] كما أن تلك الفلسفة ذات طبيعة تفاضلية، إذ لا تكتشف إلا أثناء العمل وفى قلب نضالنا من أجل صياغة حياة جديدة لنا، اكتشافنا لها إذن يتم من «. . .خلال العمل والإنتاج والتمرس بالحياة وقد أخذنا نصوغ لأنفسنا فلسفة عامة، نصوغ لأنفسنا نظرة شاملة للفكر وللطبيعة وللإنسان وللتاريخ ونتخذها سبيلاً لدفع عجلة التقدم وإزالة العقبات من طريقنا. .»[3].

كما أنها فلسفة نختبرها بأنفسنا وأثناء نضالنا على أرض الواقع، نتعرف من خلالها على القوانين الموضوعية، ونسيطر من خلالها على هذه القوانين حتى نضمن تقدمنا، بل وحريتنا «نحن كل يوم نختبر موضوعية القوانين الجزئية للعلوم المختلفة ونسعى لتعميمها وصياغة نظرة شاملة منها، و نحن نسعى فى دأب للتعرف على القوانين فى حركة الأشياء المادية والأشياء النفسية والاجتماعية. ونسعى للسيطرة على هذه القوانين، لأن السيطرة عليها ضمان للتقدم وضمان للحرية».[4]

وحتى لا يقال إن هذه الفلسفة المنشودة تتعالى على العلم، أو أنها حقيقة فرضت فرضا على الواقع، وهى أيضا ليست تاملا خالصا لقوانين الطبيعة فإن العالم مشغول إلى حد كبير لأن ينفى عن فلسفته كل هذه الاتهامات ليؤكد طبيعة هذه الفلسفة العلمية الموضوعية. إذن «هذه الفلسفة ليست موقفاً متعاليا على العلم، ونسقا ذهنيا مفروضا على الحقيقة الموضوعية يقوم منطقه على الوحدة الداخلية البحتة لمقدماته ونتائجه. وهى ليست كذلك موقفا تأمليا خالصا من قوانين الطبيعة وحركة التاريخ البشرى بل هى أولا فلسفة علمية موضوعية تحترم العلم، وتدرك الحركة الشاملة فى الواقع المادى والتاريخى، وتحترم قوانينها الموضوعية. بل إن الموضوع الأصيل لهذه الفلسفة هو الحركة فى الواقع المادى

(١) المرجع السابق، ص١٩ ـ ٢٠.
(٢) المرجع السابق، ص١٩.
(٣) الموضع السابق.
(٤) الموضع السابق.

والبشرى على السواء. وهى تتبين فى هذه الحركة القوانين التى يستخلصها كل علم على حدة بوسائله التكنيكية الخاصة، ولكن الفلسفة تسعى لتعميم هذه القوانين واستخلاص القواعد العامة منها»[1]، ولا ينسى أن يضيف إلى مهمة هذه الفلسفة الجديدة مهمة أخرى يضعها محمود العالم فى صلب اهتماماته ألا وهى مهمة تغيير العالم. تلك المهمة التى يضيفها لمهمة فلسفته المعرفية. «وهى إلى جانب هذا لا تقتصر على مجرد المعرفة بل تتسلح بهذه المعرفة العلمية المنضبطة وبهذه التعميمات لتحقيق مهمة جديدة غير منفصلة عن مهمتها العرفانية هى مهمة تغيير العالم»[2] لعل هذه الفلسفة كما يريدها مفكرنا سيكورن لديها الإمكانات لوضع مواطنينا للأمام لتخطى عقبات الواقع، فلا غرو فهى فلسفة لصيقة بالواقع المحلى واحتياجاتنا الملحة، ومن ثم فهى موضوعية، وتخلو من التعقيد، تعى قدراتها فلا يعتريها الغرور، تهتم بالإنسان وبجهده وعمله، كما تهتم بالعقل والمعرفة، ومن هنا يمكن أن تمتلك هذه الفلسفة آفاق مستقبلية لا محدودة تتميز بأنها تقف على أرض صلبة، وليس على محض خيال صرف. إذن «هذه هى فلسفتنا الإنسانية المستمدة من واقعنا ووجداننا القومى واحتياجاتنا الملحة، فلسفة موضوعية فيها بساطة وصفاء وتواضع، فيها الكلمة والإنسان، فيها المعرفة والعمل، فيها جهدى وجهدك وجهود الناس جميعاً، فيها احترام العقل البشرى واحترام العمل البشرى، وفيها تفاؤل موضوعى غامر بالمستقبل البشرى».[3]

رؤية نقدية

على الرغم من أن موضوعية وواقعية نظرة مفكرنا وتكاملها، إلا أنها أوقعته أحيانا فى مازق كبير، خاصة عندما تكون بصدد الوصول لحلول للواقع عن طريق التعالى عليه، وترك الواقع جانباً، فاللحظة لا تحتمل سوى التنظير، بينما تمثل تلك التكاملية لديه عائق، يمنعه من التفكير بمعزل عن الارتباط السابق الذى أوضحناه. كما أن هناك نقداً آخر يمكن أن يوجه إلى مفكرنا، خاص بطبيعة الأداء لهذا المشروع العقلانى أو العلمى، والذى يتسم دائما بموقف موضوعى عميق على المستوى الفكرى، بينما يتحول هذا الموقف من شفافية

---

(١) المرجع السابق، ص٢٥.

(٢) الموضع السابق.

(٣) المرجع السابق، ص٢٠.

وعمق ووضـوح فكرى وصرامة منهـجية إلى تخـبط وعدم قدرة على الحـركة والأداء على مستوى الواقع، وباعتراف كاتبنا نفسه خاصة فى تقديمه لكتاب «قضايا فكرية» والذى ناقش موضـوع «الفكر الغربى على مشـارف القرن الحادى والعـشرين»، حينمـا يرى أن المشروع العلمى الموضوعى لـم يستطع أن يقدم حـلاً عمليا بديلا فى مـواجهة العـدوان أثناء حرب الخليج على الرغم من أنه أرجع هذا نتيجة لتخلف الأوضـاع العربية عامة وتفككها، و ربما نضيف من جانبنا إلى العـامل السابق أزمة اليسار فى العالم حـيث لم ينه بعد إعادة ترتيب أوراقـه النظرية، ومن ثم أزمـة اليسـار المصـرى الذى يحـاول جديا مـراجـعة أطروحـاته وبديهياته، بل ومسلماته على ضـوء التطورات الحاصلة فى العالم اليوم. ومع هذا لا يمكن أن يغيب عن نظرنا هذه الثنائية بين الأداء الفكرى والأداء فى الواقع، لعل هذا يستثير بعض مفكرينا للاضطلاع بهذا الجهـد التنظيرى والمعرفى، انطلاقاً من هذا الواقع المأزوم والذى فى حاجة إلى إعادة فـهمه ودراسته على ضوء التغيـرات الجديدة فى الداخل والخارج. وبالطبع مفكرنا محمود العالم واحد من ألمع المؤهلين علماً وعملاً للقيام بهذا الجهد المعرفى المهم.

مازلنا ننتظر من محمود أمين العالم الكثيـر المبدع، فالحقيقة: هو رجل من طراز فريد مازال يثرى فكرنا العربى النظرى والنقدى بفكره الشاب، وعقـليته المتجددة، وتفتحه الدائم على التجارب الأخرى، وقـدرته على المراجعة ونقد الذات، وجسارته فى إعلان مـا يعتقد أنه الحق، والتمـسك به والدفاع عنه، جاعـلاً من نبضه الإنسـانى بوصلة يهتدى بهـا نحو الإنسان، متمسكاً بحق هذا الإنسان فى حياة حـرة وكريمة يظللها العدل الاجتماعى وتعلو فيها رايات التقدم والعقلانية والإبداع.

السياسى والمعرفى فى نقد العالم لمدرسة فرنكفورات.. ملاحظات أولية

الدكتور أحمد عبد الحليم عطية

فى دراسته «الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها» يقدم العالم مدرسة فرانكفورت - فى مواجهة مدرسة مابعد الحداثة - باعتبارها موقفاً نقداً للعقلانية الأداتية القمعية، ولكن دون أن تتخلى عن العقل، بل تسعى إلى إعطاء مدلولاً إنسانياً اجتماعياً تاريخياً فاعلاً. وعلى الرغم من أنه يفصل الحديث عن هابرماس والعقل الاتصالى أو التواصلى فى فلسفته باعتبار هابرماس أبرز المعبرين عن الاتجاه العقلانى، ونقد الطابع التقنى الوضعى القمعى للعقل فى الممارسات الرأسمالية والاشتراكية، ومحاولة تنمية البعد الموضوعى الإنسانى للعقل، وباعتباره أبرز الفلاسفة المعاصرين تصدياً لاتجاه مابعد الحداثة وخاصة فى نقده لفوكو ودريدا ودولوز وامتداداتهم فى الفكر الألمانى المعاصر،[1] فإنه يتناول السمات العامة لمدرسة النظرية النقدية والتى يحدد أصحابها هور كايمر، وادرنو، وماركوز، وأن «الفلسفة عندهم هى نقد شامل للواقع الإنسانى فى تناقضاته الاجتماعية العينية المختلفة، ولذا فهم يرفضون النزعة الإطلاقيه أو الروح الكلية المطلقة عند هيجل، والوعى أو الشعور المحض عند هسرل والوجود المطلق عند هايدجر والوضعية فى صورها المختلفة فضلاً عن النظريات النسقية الكلية المغلقة عامة، وهم عقلانيون نقديون ينتسبون إلى الماركسية مع كثير من التحفظات للماركسية وخاصة فى نموذجها السوفيتى الستالينى».[2]

---

(١) هابرماس: القول الفلسفى للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشى، منشورات وزارة الثقافة فى الجمهورية العربية السورية، دمشق ١٩٩٥.

(٢) محمود أمين العالم: الفكر العربى بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربى، القاهرة ١٩٩٦، ص٢٣١.

وهو يرى أن هذا الاتجاه الذى يمثله هابرماس، والذى يعنى التحام الفلسفة التحاماً عقلياً موضوعياً نقدياً بمختلف منجزات العصر وقضاياه ومشاكله فى أشكال وتجليات متنوعة ومختلفة من الالتحام؛ «قد يكون الالتحام العقلى النقدى التغيرى ذو التوجه الجدلى المادى هو الأقرب إلى الإجابة الصحيحة بل الضرورية على سؤال الفلسفة فى عصرنا الراهن فى مواجهة الخيارات الإطلاقية والعنصرية واللاعقلانية والتقنية القمعية والاستبدادية والعدوانية».[1] ويهمنا هذا التحليل لمدرسة فرنكفورت مقابل مدرسة ما بعد الحداثة الذى يقدمه العالم ضمن تناوله لاتجاهات أربعة أساسية على الساحة الفكرية العالمية اليوم هى بالإضافة إلى ما سبق:

١ـ الاتجاه العقلى الإجرائى التقنى أو الوضعى.

٢ـ الاتجاه المتعصب سواء فى طابعه الدينى أم القومى أو الفاشى الديكتاتورى.

وعلى الرغم مما يثيره تصنيف الأستاذ العالم لهذه الاتجاهات الأربعة من قضايا، خاصة ما يطلق عليه الاتجاه العقلى الإجرائى أو الاتجاه المتعصب فإننا سوف نتوقف أمام تحليله لموقف مدرسة فرنكفورت النقدى وذلك لسببين:

الأول: هو أن فهم مدرسة فرنكفورات للفلسفة يقترب كثيراً من فهم محمود أمين العالم لها ـ كما نظن ـ يظهر ذلك من بعض الإشارات التى وردت فى دراسة العالم «ما هى الفلسفة؟» وبعض دراساته الأخرى فى كتابه «معارك فكرية» كما سيتضح فيما بعد.

الثانى: أن محمود أمين العالم أصدر عام ١٩٧٢ كتابه ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود، وفيه تناول فلسفة ماركيوز برؤية مختلفة، كانت أقرب إلى الإدانة السياسية منها إلى النقد الفلسفى، مما يجعلنا نتساءل هل نحن بازاء موقفين مختلفين لموقف العالم من مدرسة فرنكفورات أو أننا بإزاء تحليلين له أحدهما فلسفى معرفى والثانى سياسى أيديولوجى.

قد يجيبنا الأستاذ العالم إجابات مختلفة مؤداها أن مدرسة فرنكفورات ليس اتجاهاً واحداً بل اتجاهات متعددة تختلف باختلاف أعضاء المدرسة، وأنه فى دراسته: ماركيوز

---

(١) المرجع السابق، ص٢٣٣.

«فلسفة الطريق المسدود» يناقش القضايا التى أثارتها كتابات ماركيوز. أو أن موقف هذا الأخير يختلف عن بقية مواقف أعضاء هذه المدرسة أو غير ذلك من الإجابات التى تستحق الحوار.

والحقيقة ان هذا الحوار مع موقف العالم من مدرسة فرنكفورات أو أحد أعضائها؛ هربرت ماركيوز، لن يكون مجدياً إلا إذا عرفنا موقف العالم من الفلسفة عامة. وفى البداية وقبل تقديم تعريفه للفلسفة نشير إلى أن محمود أمين العالم فى كتاباته المختلفة التى تعبر عن تطور تفكيره إنما يصدر عن معاناة حياتية وعقلية خلاقة ارتبطت فى بداية حياته بالمثالية وأقصد بها توجهه الوجودى بتأثير عبدالرحمن بدوى[١] والتى تحولت مستترة فى بحثه عن «المصادفة ودلالتها فى الفيزياء الحديثة»[٢] حيث انتقل بتأثير من يوسف مرا[٣] إلى رؤية تكاملية، ثم إلى فلسفة جدلية تستند كما يخبرنا إلى الثورة العلمية والثورة الاجتماعية.

ففى تمهيده لكتاب فلسفة المصادفة يعترف أنه حين بدأ هذا البحث كان غارقاً فى الفكر المثالى هادفاً إلى اتخاذ المصادفة معولاً لتقويض الموضوعية العلمية. وأنه بعد قراءته لكتاب «المادية والنقد التجريبى»؛ الذى قلب تصوراته الفلسفية رأساً على عقب، أمسك بالمعول نفسه ليقوض الفكر المثالى[٤]. وأنه كان يستخدم «مفهوم التكميلية» فى الموضوع الذى أراد أن يستخدم فيه كلمة «الجدلية» لكنه بعد ذلك وفى نشرة لهذا البحث ١٩٧٠ يشير إلى ما تتضمنه التكميلية من دلالة مثالية توفيقية.[٥]

علينا إذن أن نتابع معنى الفلسفة ووظيفتها كما ظهرت فى كتابات العالم فى المراحل المختلفة من تطوره.

---

(١) تناول محمود أمين العالم موقفه من د. بدوى فى عديد من الدراسات وحدد لنا موقفه الفلسفى فى الكتاب التذكارى الذى أصدرته هيئة قصور الثقافة، القاهرة ١٩٩٧ عن د. بدوى فى عيد ميلاده الثمانين بعنوان «كشف حساب ختامى مع الدكتور بدوى ومع نفسى»، ص١٨٥ ـ ٢٠٣.

(٢) محمود أمين العالم: فلسفة المصادفة، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٧١.

(٣) محمود أمين العالم: الإنسان موقف، د. يوسف مراد، لمحة من لمحات فكرنا الحديث، دار قضايا فكرية، القاهرة ١٩٩٤، ص٥٩ ـ ٦٦، وكذلك د. مجدى عبدالحافظ، التنوير الجدلى عند العالم فى الكتاب الحالى.

(٤) محمود أمين العالم: فلسفة المصادفة، ص٦.

(٥) المصدر السابق، ص٧.

«إن الفلسفة وجهة نظر شـاملة متجانسة موضوعيـة عن الحياة والإنسان والعالم» وهذا الفهم الذى يقـدمه لنا العالم فى «معـارك فكرية» ١٩٦٥ مهم وضرورى كمـا يقول: حتى لانقع فى التخبط والتلقائية وحتى لانتورط فى نظرات جـزئية قاصرة حتى لاتخنقنا فلسفات مريضـة زائفة من حـيث ندرى ولاندرى»[1] وفى مقـالته «دفاع عن الفلسفـة» يؤكد على حاجتنا إلى الفلسفة؛ الفلسفـة بحق التى تهبنا النظرة الشاملة للحياة، التى تربط بين أفكارنا وأعمـالنا وتعمم خبـراتنا الإنسانية كـما تعمم نتـائجها العـلمية. . على أننا خـلال العمل والإنتاج والتمرس بالحياة وقد أخذنا نصوغ لأنفـسنا فلسفة عامة نصوغ لأنفسنا نظرة شاملة للكون والطبيعـة والإنسان والتاريخ ونتخذها سـبيلاً لدفع عجلة التقدم وإزالة العـقبات من طريقنا (ص١٩).

إن الفلسفـة عند العالم هى المعـرفة الشاملة المسـتمدة من التـعميم الموضـوعى والنقد الواعى للقـوانين العلمـية، وتكون فى الوقت نفـسه سـلاحاً للـسيطرة على هذه القـوانين وتوجيهها لخدمة التقدم البشرى (ص٢٦). وقـد كتب العالم دراسته «الفلسفة تعيد السؤال عن نفسـها» فى منتصف التـسعينيـات إكمالاً لما كـتبه فى منتـصف الستينيـات عن «ماهى الفلسفـة؟» والسؤال كما يقـول ليس سؤالاً استفـسارياً عن الفلسفة وإنما هو سـؤال فلسفى «سؤال نمارس بسؤاله وإجابته الفلسفة ذاتها ونتخـذ كذلك موقفاً فلسفيا» (ص٤٤) والفلسفة عند العالم تاريخ متطور متنام من الاضافات، ولكننا لن نستطيع أن ندرك هذا التاريخ مالم نتخذ موقفاً تاريخياً يربط بين الفلسفة والعلم والوضع الاجتماعى وحركة التاريخ (ص٥٨). ويعـرض محـمود أميـن العالم لأهم اتجـاهات الفلسفـة فى السـتينيات خـاصة الوجـودية والوضعيـة المنطقية مثلـما فعل فى دراسة التـسعينيات حيـث أفاض فى نقد فلسفـة ما بعد الحداثة وهو يرى أن «أغلب الفلسفات المـعاصرة تعانى أزمة احتضار الرأسـمالية. . وجوهر هذه الأزمة هى عزلة هذه الفلسفات عن الدعامتين الأساسيتين عزلتها عن الثورة الاجتماعية وعزلتها عن الثورة العلمية» (ص٦٢).

لذلك يحرص العالم فى مـقدمة الطبعة الأولى من «معارك فكريـة» على تأكيد الاتجاه العلمى والدلالة الاجتماعية للفلسفة، فهى «الفلسفة» فى جوهرها دفاع عن العلم ودفاع عن

(١) محمود أمين العالم: معارك فكرية، دار الهلال، القاهرة، ط٢، ١٩٧٠، ص١٢، واستشهاداتنا التالية من هذا العمل.

الحرية الإنسانية كذلك. هى محاولة لتوكيد ألا تناقض بين العلم والحرية، بل لا علم بغير حرية ولا حرية بغير علم.. وهى محاولة لتوكيد موضوعية النظرية العلمية فى مواجهة محاولات التشكيك فى هذه الموضوعية، وهى كذلك محاولة لتوكيد الدلالة الاجتماعية والإنسانية لهذه النظرية العلمية (ص٥) ان الهدف من بيان هذا الفهم وتقديم هذا التعريف فى الستينيات حيث كانت «مصر» تسعى لبناء مجتمع اشتراكى على أساس علمى كان للعالم دور فيه هو المساعدة على بلورة الفكر العلمى وإشاعته بين جماهير شعبنا.

هذا الهدف نفسه هو ما دفع العالم إلى تقديم دراسته النقدية لفلسفة ماركيوز. لم يقدم العالم دراسة فلسفية تعرف بالفيلسوف الذى صار حديث العالم أثناء ثورة الطلبة والشباب عام ١٩٦٨ ولكنه يهدف إلى تحليل أثر هذه الفلسفة على فكرنا العربى المعاصر يقول «فى سعينا المأزوم إلى الوضوح الفكرى، إلى التحرر الوطنى والاجتماعى إلى الوحدة القومية، كانت تطل علينا بين الآن والآخر صيحات تزعم فى نبراتها العالية نبوة الخلاص. على أنها لم تكن تفعل شيئا غير أن تضاعف من محنتنا وأزمتنا.

ويعدد لنا هذه الصيحات وآخرها فلسفة ماركيوز التى تطل علينا لتقدم نبوءة جديدة للحرية وسرعان ما يتلقفها كذلك جيل من مثقفينا بالترجمة والتعليق والتبنى، محاولين أن يجدوا فيها رؤية جديدة وأخيرة للخلاص.[1] إلا أن هذه الفلسفة عند العالم ـ على خلاف المذاهب السابقةـ تكاد باسم الثورة التحررية الجذرية الشاملة للإنسان أن تحتضن كل قضايا عصرنا، وتجيب باستعلاء لا حد له على كل الاسئلة كأنما هى خاتمة المطاف لجهاد الإنسان وبحثه عن الحرية والسعادة، ولهذا تكاد تنتظم هذه الفلسفة كل الإجابات الباطلة عن المشكلات الأساسية لعصرنا على الرغم ما تتميز به من بريق سطحى، وتتسم به من تماسك منطقى ظاهر إن هذه الفلسفة تطل علينا فى هذه المرحلة من حياة فكرنا العربى بل حياتنا السياسية والاجتماعية عامة التى تعانى انحساراً وتأزماً فتسعى مع غيرها من عناصر الانحسار والأزمة لتطمس الوعى الصحيح بحقائق حياتنا ووقائع عصرنا وتدفع بفكرنا ونضالنا إلى ما أزعم أنه طريق مسدود» (ص١١).

---

(١) محمود أمين العالم: ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود، دار الآداب، بيروت، ١٩٧٢، ص٩.

علينا أن نتوقف عند الأسس التى بنى عليها العالم تحليله أو قل تقيمه، وطبيعة هذا التحليل لفلسفة ماركيوز؛ التى تكمن خطورتها فيما تعرضه من بعض التفاصيل الصحيحة التى تخفى بمظاهر صحتها بطلان الرؤية الشاملة التى تنظمها وتدعو الى تبنيها . هذه الأسس هى الفلسفة الماركسية التى يتبناها العالم وهو يقدمها لنا فى تمهيده لكتابه عن ماركيوز ليس باعتبارها عقيدة جامدة، بل هى انتقاد خلاق يلتفت دائما إلى ذاته وهو يمارس فعله الثورى، يجدد ويتجدد بالوعى العلمى والعمل الواعى. ولن أناقش هنا فهم العالم للماركسية خاصة أنه قدم لنا فى هذا التمهيد فهما متفتحا متجدداً وليس مذهباً جامداً، فما يعنينى هنا هو تطبيقه لهذا الفهم فى نقد فلسفة ماركيوز، وهذا يقتضى منا إشارة موجزة لكتابه الذى يتكون من مقدمة وسبعة فصول. كذلك فعل فى كتابه الأخير «الفكر العربى» بين الخصوصية والكونية.[1]

وهو يؤكد فى المقدمة أن الكتاب بالرغم من كونه حواراً نقدياً مع فلسفة ماركيوز، فهو فى الحقيقة حوار نقدى مع عصرنا الراهن؛ لأن فلسفة ماركيوز تكاد تثير القضايا الرئيسة فى عصرنا كله وليس حواراً مع العصر وحسب، بل هو حوار معه فيما يمس قضية الثورة العربية التى تشتبك بالضرورة ـ فكرياً وعملياً ـ مع العصر كله» (ماركيوز: ص١٦ـ ١٧).

يذكر العالم فى الفصل الأول من كتابه الذى عنوانه «البداية والنهاية» أنه سيتناول القصة من نهايتها؛ يقصد قصة الربط بين فلسفة ماركيوز وحركة الطلبة والشباب فهذه الحركة تعد دحضاً فكرياً وعملياً لفلسفة ماركيوز، فهى تؤكد أن فئات اجتماعية زعم الفيلسوف أنه قد تم استيعابها واندماجها فى أنظمة المجتمعات الصناعية المتقدمة تتمرد على هذه الأنظمة وتثور عليها، وخلاصة موقف العالم أن محاولة وسائل الإعلام ودور النشر اليمينية الترويج لفلسفة ماركيوز بعد اندلاع الحركات الطلابية والشبابية عام ١٩٦٨، باعتبارها هذه الفلسفة تعبيراً فكرياً عن هذه الحركات كان وراءه هدف واضح محدد؛ هو محاولة صرف الحركة الطلابية والشبابية عن التطور الثورى الصحيح وعن الارتباط بحلفائها الطبيعيين، الطبقة العاملة واحزابها الشيوعية والتحرك بمقتضى برنامج عمل، ومفاهيم نظرية ذات طابع موضوعى ثورى (ص٣٣). ويتضح التحليل السياسى فى هذا الفصل الذى يؤكد

---

(١) راجع فهم العالم للفلسفة الماركسية فى كتابه «الفكر العربى بين الخصوصية والكونية» الماركسية، وسربر بروكوست، ص١٤٣ ـ ١٦٤.

أن فلسفة ماركيوز التى بدأت مع حركة الشباب والطلبة ١٩٦٨ كانت نهايتها كذلك فى هذا التاريخ بعد تكشف حقيقتها الزائفة فى مجال الخبرة الثورية الحية.

يبدأ تحليل العالم الفلسفى من الفصل الثانى الذى جعل عنوانه أقرب إلى التساؤل «فلسفة علمية أم يوتوبية فوضوية؟» وذلك بتحديد مدرسى لمعنى المادية والمثالية فالأولى فلسفة علمية وثورية والثانية ليست كذلك جاعلاً من هذا التحديد مدخلاً عاماً لفلسفة ماركيوز التى هى خليط انتقائى من فلسفات شتى وإن كان لها فى النهاية طابعها المحدد وهى على وجه اليقين ليست فلسفة مادية، وإن ادّعت لنفسها ذلك وعلى هذا فهى فلسفة مثالية فى طابعها العام، والمهم هنا هو أن العالم يربط فى هذا الفصل ربطاً وثيقاً بين ماركيوز ومدرسة فرنكفورت (ماركيوز: ص٤٣ ـ ٤٨) التى تطلق على نفسها اسم «الفلسفة النقدية» وهى تقصد بذلك، أى بكونها «نقدية» الماركسية وهو يشير إلى ذلك ليبين أنها تقترب من الماركسية بقدرما تبتعد عنها، وتتفق معها بقدر ما تختلف، ويرى أن تسميتها بالنقدية هو أحد مظاهر هذا الابتعاد والاختلاف (ص٤٣).

ويتمثل هذا الاختلاف فى تأكيد المدرسة النقدية لدى ماركيور على معنيين: الأول أنه يجعل من النقد نفياً مطلقاً للنظام القائم ودعوة الى تغييره تغييراً جذرياً شاملاً والمعنى الثانى، أنه يضيف إلى هذا النفى المطلق رؤياة مستقبلية يوتوبية[1] ويعرض لخلاصة هذا الموقف الفلسفى لماركيوز كما جاء فى مقاله «الفلسفة النظرية النقدية» موضحاً الإطار العام له، تجريد عقلى يجنح إلى اليوتوبيا ويستشرف المستقبل البشرى بالخيال. وبالتحرير واليوتوبيا والخيال كما يتصور ماركيوز أنه لم يخرج عن الماركسية فحسب، بل قام بتعديلها وتطويرها وتحريرها[2] إلا أن حقيقة انتسابه الفكرى يقدمها لنا كتابه «العقل والثورة» الذى ظهر بالانجليزية عام ١٩٤١[3] والذى يتضمن إلى حد كبير العناصر الأساسية لفلسفته كلها منهجاً ومضموناً. يعرض العالم للإطار العام لفلسفة ماركيوز استناداً إلى هذا الكتاب واعتماداً على ماك إنتاير الذى يذكره حوالى سبع مرات فى هذا القسم من الفصل الثانى

---

(١) محمود أمين العالم: ماركيوز، ص٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص٤٨.

(٣) والترجمة العربية الكتاب ماركيوز قدمها الدكتور فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٦٧، كم قدم دراسة نقدية لفلسفة ماركيوز، دار الفكر المعاصر، القاهرة ١٩٧٨.

وهو يوضح هيجلية ماركيوز أو انتمائه لليسار الهيجلي فمصطلح «النظرية النقدية» الذى يتخذه ماركيوز ومدرسة فرنكفورات عامة اسماً لفلسفتها هو المصطلح الذى كان يتخذه هؤلاء الهيجليون اليساريون ويبين الإطار العام لفلسفته بعد عرض «العقل والثورة» موضحاً أن القضية عند ماركيوز فى الحقيقة ليست مجرد تفسير خاص لهيجل أو لماركس، بل هى محاولة للاستناد عليهما لبناء مفهوم فوضوى فى الثورة والتغير الجذرى عامة.

وينتهى العالم فى هذا الفصل إلى تحديد الملامح العامة لفلسفة ماركيوز فى نقطتين هما:

أولاً : أن فلسفة ماركيوز فلسفة انتقائيه فى جوهرها تكاد أن تكون خليطاً من فلسفات شتى مثالية ومادية تجمع بين كانط وفشته ونتيشه وهيجل وماركس وهيدجر وفرويد وغيرهم فى إطار واحد. يعيد تفسير مفاهيم هذه الفلسفات المتناقضة دون أن ينجح فى إخفاء هذه التناقضات أوطمسها داخل إطار فلسفى منسق.

ثانياً : يكاد يتغلب فى فلسفة ماركيوز التجريد المطلق على التحليل العينى والعوامل الذاتية على العوامل الموضوعية والعناصر اللاعقلية والقوى البيولوجيا الخيال، والايروس على المنهج العقلى، والرؤية اليوتوبية الفوضوية على الرؤية العلمية الموضوعية.

والحقيقة أن لنا عدة ملاحظات على ما خلص إليه الأستاذ العالم فى ختام هذا الفصل الذى يحدد الملامح العامة لفلسفة ماركيوز.

الملاحظة الأولى هى اكتفائه فى هذا العرض بمقالة ماركيوز «الفلسفة النظرية النقدية» وكتابه «العقل والثورة» ١٩٤١ فى بيان الأسس النظرية لفلسفته جاعلاً من بقية كتابات ماركيوز جوانب تطبيقية لهذه الفلسفة حيث يخصص على سبيل المثال الفصل الثالث لنقد المجتمعات الرأسمالية اعتماداً على «الإنسان ذى البعد»، والفصل الرابع لنقد ماركيوز للماركسية السوفيتية اعتماداً على كتابه الذى يحمل العنوان نفسه.

الملاحظة الثانية هى وصف ـ ولا أقول اتهام ـ فلسفة ماركيوز بالانتقائية والهيجلية والفرويدية وهو ما يتعارض مع وصفه له ولمدرسة فرنكفورات فى دراسته الحديثة عن «الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها» حيث يصف فلاسفة المدرسة بما فيهم ماركيوز بأنهم عقلانيون نقديون ينتسبون إلى الماركسية ـ مع كثير من التحفظات للماركسية وخاصة فى

نموذجها السوفيتى الستالينى» (الفكر العربى ص٢٣١) وما يهمنا هنا هو قوله فى بداية هذه الفقرة إن «الفلسفة عندهم هى نقد شامل للواقع الإنسانى فى تناقضاته الاجتماعية العينية المختلفة، ولذا فهم يرفضون النزعة الإطلاقية أو الروح المطلقة عند هيجيل، والوعى أو الشعور المحض عند هسرل والوجود المطلق عند هيجل والوضعية فى صورها المختلفة فضلاً عن النظريات النسقية الكلية المغلقة عامة[1] وهذا يعنى ضمنا وصراحة أنهم يرفضون التجريدات المطلقة. وعلى العكس مما وصف به هذه المدرسة فى كتابه ماركيوز حيث يقول إن هذه المدرسة تبدأ بالتحليل العقلى للواقع.. لكنها فى تحديدها لعوامل الواقع الذى يتصدى له وفى استخلاصها لنتائج هذا التحليل، تعجز عن أن تخرج نفسها عن حدود التجريدات المطلقة (ماركيوز: ص٤٤)

لا أقصد بالطبع من هذه الملاحظة القول باختلاف أو تناقض أحكام العالم لهذه المدرسة، بل ما أود أن أشير إليه هو أن القراءة السياسية لفلسفة ماركيوز والرؤية الأيديولوجية التى يقدمها العالم فى فلسفة الطريق المسدود تختلف عن التحليل الفلسفى الذى يقدمه لها فى دراسته الأخيرة، وأخشى أن أتهم أنا بدورى بالقراءة السياسية إذا افترضت أن فترة التسعينيات بما فيها من تراجعات جعلت ما كان سلبياً فى الستينيات من التيارات الفلسفية أكثر إيجابية اليوم بعد سقوط التجربة الاشتراكية فى الاتحاد السوفيتى، وكثير من البلاد الأوروبية وبلدان العالم الثالث، وتوقف حركة عدم الانحياز، وظهور ما يسمى بالنظام العالمى الجديد. والنص الذى استشهدنا به الآن من «الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها» يخفف ويعدل من النقطة التى يلخص فيها العالم «فلسفة ماركيوز» التى تغلب فى رأيه التجريد المطلق على التحليل العينى والعوامل الذاتية على العوامل الموضوعية.

وبناء على الملامح العامة التى حددها لنا العالم، والتى توضح الإطار النظرى لفلسفة ماركيوز يقدم لنا فى الفصول التالية تطبيقات هذه الفلسفة حيث يخصص الفصل الثالث للحديث عن «مجتمع البعد الواحد» اعتماداً على كتاب ماركيوز «الإنسان ذى البعد الواحد» الصادر عام ١٩٦٤ ويرى العالم أن صورة المجتمع الصناعى كما يعرضها ماركيوز فى البلاد الرأسمالية عامة وفى أمريكا بوجه خاص فى مجملها صحيحة وأن يكن يعيبها عدة أمور

---

(١) محمود أمين العالم: الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها، فى الفكر العربى بين الخصوصية والكونية، ص٢٣١.

جوهـرية، سواء فى منهج صـياغـتهـا أو فى عناصرها أو فى النتـيجـة المستـخلصة منـها (ماركيوز: ص٦٨)، لقد قـدم ماركيوز صورة صحيحة لبشـاعة النظام الرأسمالى الأمريكى ولكنه وقف بنا أمامها عاجـزاً عن الحركة الثورية، لأنه لم يتعمق حقيقـة القوانين المتصارعة داخلها وخارجها فى عصرنا كله، وجـعل النظام الاشتراكى فى الاتحاد السوفيتى على نفس مستوى النظام فى أمريكا الرأسمالية من حيث القمع والاستغلال، ويتساءل العالم عن سبب ذلك ويجيب فى الفصل التالى.

يعرض العـالم فى الفصل الرابع ماركـسية بلا مـاركسية لموقف مـاركيوز من التـجربة الاشتراكـية فى روسيا اعتـماداً على كتابه «الماركـسية السوفيـتية» الصادر ١٩٥٨ والتـرجمة الفرنسيـة ١٩٦٣ وهذا العمل حسب تعبـير محمود أمـين العالم ثمرة انخراط مـاركيوز فى ترسانة الأجهزة الأمريكية المكرسة لصياغة الأسلحة الفكرية المعادية للماركسية عامة والاتحاد السوفيـتى بوجه خاص، وهذا الفصل أطول فصـول الكتاب وفيه يبدو الدفـاع عن التجربة الاشتراكية مقابـل نقد ماركيوز للماركسية السوفيتـية، وهو دفاع أيديولوجى فى عمومه مع لقطات فلسفية فى تحليل العـالم لتمييز ماركيوز بين الأخلاق الغربيـة والأخلاق الماركسية، ذلك أن ماركـيوز عندما يحلل المجتـمع الصناعى المتقدم عـامة السوفيـتى والأمريكى على السواء، ويتساءل عن إمكانية التغيير الاجتماعى النوعى فى كليهما، يجيب بأن «سلم القيم الأساسية» و«روح» المجتمع سيلعبان آنذاك، دور عـامل فعال فى تحديد الاتجاه الاجتماعى» «وبصرف النظر عن تركيز ماركيـوز على هذا العامل الذاتى وأعنى به القيم الأساسية وعلى هذا المفهوم المثـالى الغامض وأعنى به «روح المجتمع» فى تحـديد الاتجاه الاجتمـاعى فإن ما ينتهى إليه تحليله من تفوق الأخلاق الغربية على الأخلاق السوفـيتية يعنى أن إمكانية التغيير الاجتماعى النوعى تتوفر فى المجتمع الغربى أكثر مما تتوفر فى المجتمع السوفيتى.[1]

ويرى العالم أن الصورة التى يرسمها ماركيوز للتجربة السـوفيتية صورة مجحفة، فيها الكثير من التجنى على الوقائع والتجاهل لها. وأن ماركيوز لا يستند فى رسمه لهذه الصورة على وقـائع عينيـة محـددة وإنما يكتفى بالتـحليل العام المجـرد لبعض البـرامج أو المواقف العملية، كما يكتفى بإصدار الأحكام العامة المجـردة على السياسة العامة للتجربة. فإذا كان

(١) محمود امين العالم: ماركيوز، ص١١٦.

العالم خفف أو غير من وصفه لتحليل هذه المدرسة المجرد وأكد على التحليل العينى، فهل معنى ذلك أن حكمه السالف الإشارة إليه سيتغير؟ لا أعتقد لأنه يصدر فيه عن موقف سياسى وليس عن تحليل إبستمولوجى لموقف ماركيوز.

ونعتقد أن التحليل الابستمولوجى المنتظر من أستاذنا العالم لن يقتصر على فلسفة ماركيوز فقط بل سيتضمن الفلسفة ككل. وقد وعد فى أكثر من موضع بأمله فى القيام بمثل هذا العمل، والموضع الذى أشير إليه هنا هو تمهيده لفلسفة المصادفة حيث يصرح لنا أن عمله «لم يكن بحثاً عن درجة علمية أو تطلعاً إليها، بل كان بحثاً عن الحقيقة، عن الاستقرار الفكرى وكان هذا البحث هو نقطة البداية إلى ذلك فى مجال العلوم الطبيعية أو الفيزياء بوجه خاص: وكنت آمل بعد ذلك أن أواصل السير الى نقطة أبعد ببحث آخر عن العلوم الإنسانية حتى يتكامل تصورى الفكرى للكون والحياة»[1] وأعتقد أن هذا الأمل لايزال يراود العالم ونأمل نحن بدورنا أن ينجزه ونعتقد أن هذا العمل الذى يحلم به سيكون فى جدية وعمق بحوثه الفلسفية، وفى مقدمتها بحثه عن فلسفة المصادفة.

---

(١) محمود أمين العالم: فلسفة المصادفة، ص٥.

العالم رائداً فى فلسفة العلم

د. السيد نفادى (*)

الحقيقة أن الكثيرين من مثقفى مصر والعالم العربى المتابعين لفكر الأستاذ محمود أمين العالم لم يتعرفوا عليه إلا من خلال اسهاماته الفكرية والنقدية الأدبية، كما تجلت فى مؤلفاته العديدة من أمثال؛ «فى الثقافة المصرية» (١٩٥٥)، و«معارك فكرية» (١٩٦٥)، و«تأملات فى عالم نجيب» (١٩٧١)، و«هربرت ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود» (١٩٧٢)، و«الإنسان موقف» (١٩٧٢)، و«الوجه والقناع فى المسرح العربى المعاصر» (١٩٧٣)، و«البحث عن أوروبا» (١٩٧٥)، و«توفيق الحكيم مفكراً وفناناً» (١٩٨٤)، و«ثلاثية الرفض والهزيمة» (١٩٨٥)، و«الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر» (١٩٨٦)، و«الماركسيون المصريون والوحدة العربية» (١٩٨٨)، و«مفاهيم وقضايا إشكالية» (١٩٨٩)، و«أربعون عاما من النقد التطبيقى» (١٩٩٤)، «ثم أخيراً «الفكر العربى بين الخصوصية والكونية» (١٩٩٦). ومواقف نقدية من التراث (١٩٩٧). أما القليل منهم وهم فى غالب الأمر «متخصصون» فيعلمون جيداً أن مؤلفه «فلسفة المصادفة»، الذى حصل به على درجة الماجستير فى الفلسفة من جامعة القاهرة فى يونيو ١٩٥٣، والذى نشر بعد أكثر من سبعة عشر عاماً فى دار المعارف بمصر عام ١٩٧٠، يعد فاتحة لحقل جديد وهام فى الثقافة العربية عامة، والمصرية خاصة ألا وهو «فلسفة العلم».

صحيح أن هناك بعض المؤلفات التى ظهرت فى هذا الحقل قبل نشر هذا الكتاب من قبيل كتب الدكتور زكى نجيب محمود؛ «المنطق الوضعى» (١٩٥١) و«خرافة الميتافيزيقا»

(*) استاذ مساعد فلسفة العلوم ومناهج البحث، آداب القاهرة، فرع الخرطوم.

(١٩٥٣)، و«نحو فلسفة علمية» (١٩٥٩). إلا أن المتخصص يعلم أن ثمة اختلاف جوهرى بين هذا النوع من المؤلفات التى يمكن أن تندرج تحت اسم «الفلسفة العلمية» وبين ما يسمى «فلسفة العلم».

فالفلسفة العلمية ليست فرعاً أو مبحثاً من فروع الفلسفة ومباحثها، كما أنها ليست عنواناً لمذهب فلسفى معين. بل هى وصف عام تولع بإطلاقه بعض الفلسفات على مذاهبها فى عصرنا الحديث، الذى أصبح فيه العلم فارس الحلبة. ويسوّغ هذه التسمية عند أصحابها تأثرهم بنجاح نظرية رائجة من نظريات العلم، أو محاولاتهم احتذاء مناهج العلم. فهكذا يجرى المذهب الفلسفى عند أصحاب هذا الاتجاه وقد بدا كما لو كان عرضاً فلسفياً لبعض النتائج العلمية السائدة، أو محاكاة من بعض الوجوه لما يصطنعه العلماء من مناهج وأساليب.[١]

و«المنطق الوضعى» و«خرافة الميتافيريقا»، و«نحو فلسفة علمية» من هذا النوع. إذ أن هذه المؤلفات تتبنى ما يسمس «التجريبية المنطقية» أو «الوضعية المنطقية»، وهى نوع من الفلسفة التى تعد نموذجاً متطوراً من المذهب التجريبى. فقد اختار الوضعيون المناطقة المصطلح «منطقى» لكى يوضحون أنهم معنيون أساساً بالتحليل المنطقى أكثر من إعلانهم عن أطروحات تدور حول الحقيقة النهائية أو المطلقة، أو إعطاء اعتبارات سيكولوجية لأصول أفكارنا وقوانين ترابطها. أما مصطلح «الوضعية» فإنه ينسب هذه الحركة إلى المذهب التجريبى. والمسألة الرئيسية عند التجريبية التقليدية، هى التأكيد على أن كل القضايا الهامة إنما تعتمد نظرياً على الإدراك الحسى الذى يعد معياراً للوضوح النظرى.[٢] ولعلنا سوف نتبين من عرضنا لمؤلف الأستاذ العالم أنه يختلف إلى حد كبير عن هذا النوع من المؤلفات.

أما «فلسفة العلم» فهى فرع أو مبحث من فروع الفلسفة ومباحثها. تتحدث عن العلم فى كل جوانبه دون أن تقصرها على مجال دون آخر. ومن ثم فلفلسفة العلم أن تتناول

---

(١) صلاح قنصوه: فلسفة العلم، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣، ص٣٠، ٣١.

(٢) انظر المقدمة التي كتبناها لكتاب رودلف كارناب: الأسس الفلسفية للفيزياء. دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٩٠، ص٩. وانظر أيضاً كتابنا: معيار الصدق والمعنى في العلوم الطبيعية والإنسانية. مبدأ التحقيق عند الوضعية المنطقية. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩١.

أنطولوجيتـه وابستمولوجيته، وكـذلك أكسيولوجيتـه (قيمه)، فضلاً عن ربط ذلك جـميعاً بمنظور شامل يحدد للعلم مكانته الخاصة بين سائر الفعاليات الإنسانية.[1] ولسوف نرى من عرضنا لمؤلف الأستـاذ العالم أن هذا النوع من الفلسفة هو الذى ينطبـق عليه. ولهذا يكون العالم بجـدارة هو أول من تناول هذا الفرع من الفلسفـة بالبحث والدراسة، وبالتـالى يعد بحق الرائد الأول لـ «فلسفة العلم» فى مصر والعالم العربى.

يستهل «العـالم» كتابه «فلسفة المصـادفة» بقوله: «لم يكن بحثا عن درجـة علمية، أو تطلعاً إليها، بل كان بحثا عن الحقيقة، عن الاستقرار الفكرى..».[2]

والواقع أن هذا البحث لو كان بحـثاً عن درجة علمية لاستحق بجـدارة درجة «أستاذ» لأنه يرقى إلى مستوى أفضل المؤلفات الغربيـة فى هذا المضمار، فى وقت كانت فيه المكتبة العربية فقيرة إلى أبعد حد فى مؤلفـات من هذا النوع. ولأنه بحث عن الحقيقة، فقد تكبد صاحبـه كل مشاق الباحث الجاد عن الحـقيقة، فخـاض مغامرات فكرية بدأت بـ «مـغامرة فكرية لإقاة ميتافيزياء تجريبيـة.. لإقامة مذهب كانطى جديد على نتائج العلم الحديث».[3] فكان يتحرك بإرادة «نيـتشه»، ويتعرف بحـدس «برجسون» وطفرته الحيـوية، ولا يبصر فى الواقع غير لامعقول «مايرسون» ثم تعرف على زمرة التحليليين والوضعيين «ابل راى» الذى علمه كيف يرفض فى مذهب دوهيم العلمى عناصره الميتـافيزيائية واللاهوتية. ثم عرج بعد ذلك على «بوانكاريه» الفيلـسوف المواضعاتى المعـروف، إلى أن استقر به الحـال إلى تحديد موضوعه «المصادفـة الموضوعية ودلالتها فى الفيزياء الحـديثة». وبهذا أخذ البناء «الكانطى» الذى كان يود أن يقـيمه يـخف ويشف عن هذا الموضوع البسـيط فى حدوده، العـميق فى جذوره.

فرغب بعد ذلك فى أن يدرس المصادفة فى تاريخ الفلسفـة الحديثة، واستبصر بالدلالة الموضوعية للمصادفة فى الفيزياء الحـديثة عند «ماكس بورن» و«ريشنباخ» فجعل منهما سنده فى البحث فى هذا المجال العلمى. وتعرف على المفكر الفرنسى العظيم «كورنو» ووجد فى

---

(١) صلاة قنصوه: فلسفة العلم، ص٢٠، ٢١.

(٢) محمود امين العالم: فلسفة المصادفة، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٧٠، ص٥.

(٣) لاننا سوف نستخدم الرمز م. س فى إشارتنا لكتاب الأستاذ «العالم» فلسفة المصادفة، م. س، ص٥.

فهمه للمصادفة الموضوعية سنده، كذلك فى مجال الدراسة الفلسفية. وبذلك تحددت معالم بحثه الذى احتاج إلى ما يقرب من عامين أو ثلاثة أعوام من التخبط والغربة.

يحاول «العالم» فى مقدمة بحثه بعنوان «ماذا تقول هذه الدراسة» كشف المحاولات المريرة الهادفة إلى تزييف موضوعية العلم والإهدار من قيمته التوجيهية ودلالته الثورية لإبقاء الواقع والحياة الإنسانية على مبعدة من السيطرة العلمية السليمة والتوجيه الإنسانى المتقدم. ويقول: «إن أغلب الغربيين من مؤرخى الفلسفة ومؤرخى العلم كذلك، يتخذون من الخلاف الموهوم القائم بين الفلسفة والعلم، سبيلاً لقلقلة الميراث العلمى والتشكك فى قيمته كذلك. على أن الفلسفة فى الحقيقة هى العلم نفسه، فى مرحلة واعية بمشكلاته المنهجية والنظرية. و مهمة الفلسفة فى حضارتنا الحديثة هى الدفاع الجدى عن علمية الواقع وعلمية الحياة الإنسانية.[1]

ثم يحدد موضوع بحثه بقوله: «هذا بحث فى الفلسفة. أدافع به عن مفهوم جانب معين من العلم هو الفيزياء.. وعن مفهوم مسألة خاصة فى الفزياء هى المصادفة».[2] فالمصادفة اليوم - كما يؤكد العالم - أساس تقوم عليه العلوم الحديثة. وهى قانون أساسى فى الفيزياء بوجه خاص، إلا أن المصادفة كمفهوم علمى كانت سبيلاً اتخذه كثير من العلماء والمفكرين ومحترفى الفلسفة فى المجتمعات الرأسمالية لتقويض بنيان العلم والحد من قيمته الكوزمولوجية، ولإثبات مفهوم ذاتى مثالى للعلم، ولإهدار قيمته الموضوعية. وبذلك وجدوا طريقهم للعودة فى قلب النظرية العلمية إلى آلهة قدامى، وإلى بث روح القلق والتشكك لدى المؤمنين بعلمية الواقع وعلمية الحياة.

ولقد استندوا فى ذلك إلى أوامر ثلاثة:

أولا: إلى فهم غير دقيق لطبيعة العلية العلمية فى الفيزياء الحديثة؟

ثانياً: إلى فهم غير سليم لطبيعة المنهج الاحتمالى الذى تقوم عليه هذه الفيزياء.

ثالثا: إلى التشبث بدلالات قديمة للمصادفة، أبطلها التطور الموضوعى للعلم.

---

(١) م. س، ص١٧.

(٢) م. س. نفس الصفحة.

ولهذا كـان على هذا البحث الذى يدافع عن مـوضوعيـة الفيزياء الحـديثة، أن يدرس العمليـات الفيزيائية ويحدد دلالـة المنهج الاحتمالى ويتـتبع تاريخياً تطور مـدلول المصادفة ويحلل مضمونهـا. ولهذا انقسم البحث إلى قسمـين كبيرين: قسماً تاريخـياً يتتبع نظريات المصادفة ويحدد دلالتها الموضـوعية. وقسماً نقدياً تحليليا يحدد مفـهوم المصادفة فى حساب الاحتمالات وفى الفيزياء.

وينقـسم البـاب الأول بدوره إلى ثـلاثة فـصـول: الفـصل الأول «الدلالة الشـائعـة للمصادفة»، والفـصل الثانى «نظرية المصادفة فى العهد القديم»، والفـصل الثالث «المصادفة فى الفكر الحديث».

يقرر العالم فى الفصل الأول أن كلمة المصادفة كلمة قديمة توارثتها الأجيال والأسماع والملابسات والتجارب وحشـيت بالدلالات المختلفة المتباينة.[1] ويؤكد على أنه إذا صح أن نقول بأن «القدر» الذى كان يسيطر على الفكر فى عصـور ما قبل العلم وعلى التراجيديات القديمة قد استـبدل به منذ القرن السابع عشر قانون علمى حاسم، فـإننا نقول بأن المصادفة قد حلت مكانهما جميعاً وأصبحت لها السيطرة فى القرن العشرين.[2]

والحقيقة أن هذا التأكيد على جانب كـبير من الصواب، حيث أن المصادفة قد ارتبطت طوال تاريخها الـطويل بثنائيتين: ثنائية المصـادفة والضرورة، وثنائية المصـادفة والغاية. ولم يُتخلص من هاتين الثـنائيتين إلا بعد أن شـهد العلم تطورات كبـيرة وخصوصـا فى القرن العشرين.

ومن حيث الثنائيـة الأولى من الممكن دائماً إقـامة علاقة وثيـقة بين المصادفـة وكل ما يتجاوز الطبيعة، أى ما نسميه بالخارق للطبـيعة أو المعجزة سواء فى الطبيعة الخارجية أو فى داخل ذواتنا الحيـة. ويحلو لكثيـر من العلماء والمفكرين المشـايعين لهذه ا لدلالة الخـاصة للمصادفـة أن يتمثلوا بأمثلة من التـاريخ أو القصص لتوكيد وجـهة نظرهم هذه: مثل رأى «بسكال» فى أنف كيلوباتره الذى لو كان ـ وفقاً لرأيه ـ أقـصر مما كان لتغير وجه الأرض. أو لم يركب دارون سفينة «البيجل» لما تطور علم الحياة... إلخ.

---

(١) م. س، ص٢٩.

(٢) م. س، ص٣٠.

وهذه الدلالة للمصادفة لا تتعلق بجوهر المصادفة فى حدود تعريفاتهم نفسيا للمصادفة، وإنما بما ينجم عن الحادث المصادف - أى الحادث المفاجىء غير المتوقع - الذى لا يدفعه اعتياد أو ضرورة. ويقول العالم: «لو تأملنا هذا التحليل للمصادفة لتبين لنا أن حقيقتها ليست فيما ينجم عنها، وإنما فى انتفاء القصد والغائية عنها، وهنا تواجهنا ثنائية جديدة غير الثنائية القديمة بين المصادفة والضرورة». (١)

ويقرر العالم أن بين المصادفة والضرورة، بحسب الرأى الشائع، يقوم تعارض تام وثنائية حاسمة، أما بالنسبة إلى الغاية والمصادفة فالأمر مختلف إلى حد كبير. وذلك لأن المصادفة لا تنجم عن التخلف الموضوعى للقصد أو الغائية.. لأن المصادفة أو الحادث العشوائى ليست مرادفة لما هو آلى ميكانيكى، والحادث الآلى هو النقيض المباشر للحادث الغائى، إلا أن الحادث الآلى يسلك مسلك الضرورة والاعتياد والتوقع، وبهذا يتعارض كله مع السمات الظاهرة للمصادفة.

وينتهى العالم إلى أن هذه الدلالات سواء كانت المصادفة فى مقابل الضرورة أو فى مقابل الغائية لا تخرج بالمصادفة عن المعنى الذاتى النفسى. فهى فى الحالة الأولى اسم نخفى به جهلنا عند المؤمنين بالضرورة الموضوعية الشاملة.. وفى الحالة الثانية مرتبطة برغباتنا ومشاعرنا ووجدانياتنا عامة. المعنى الأول ذاتى نظرى (يرتبط بنظرية المعرفة)، والثانى ذاتى علمى (يرتبط بالسلوك الإنسانى). (٢)

ويعلن العالم أن هدف بحثه هذا ليس إلا مناقضة المعنى الذاتى القاصر للمصادفة وتحديد دلالتها الموضعية الخالصة، لا من حيث أنها كلمة معجمية أو خبرة نفسية، ولكن من حيث أنها تعبير عن الموقف الراهن فى العلم الحديث، وإن كان سيقصره على الفيزياء. (٣)

وينتقل العالم بعد ذلك إلى بيان الحدود العامة لما يسميه بـ «المصادفة الموضوعية»، وذلك بصورة عابرة خلال حركتها التكوينية فى التاريخ الفكرى العام والفردى النفسى.

---

(١) م. س، ص٣٥.

(٢) م. س، ص٣٦.

(٣) م. س، ص٣٧.

يقرر العالم أن المصادفة تكاد تكون مجهولة تماما عند البدائيين. . ففى تصور البدائى للكون لا شىء يحدث بطريقة عشوائية. فكل شىء مظهر مباشر أو رمزى لقوى سحرية. . وهذا ما نلمحه كذلك عند الطفل، فالطفل سواء بسواء كالبدائى، لا يدرك المصادفة. فكل شىء لدى الطفل له مبرره وسببه. إنه يستبعد المصادفة ـ استبعاداً قبلياً على حد تعبير بياجيه ـ بإصراره الدائم على أن يسأل «لماذا» فيما يتعلق بكل شىء وبلا انقطاع. ولا تتخلف فكرة المصادفة عند البدائى وعند الطفل فحسب بل عند غالبية الأمم فى مرحلتها المتحضرة.(١)

ويؤكد العالم أن مفهوم المصادفة يأخذ فى البروز كلما زادت موضوعيتنا فى مواجهة الواقع. ويرى أن مفهوم المصادفة لم يتضح اتضاحاً حقيقياً قبل أرسطو، وإن وجدنا إشكالاً متعلقا بها عند ديمقريطس. . فالمصادفة عند ديمقريطس ليست إلا علة لحركة الدوامات الضرورية، وهى علة فيزيائية بحتة لا تعارض بينها وبين الضرورة القابضة على مذهبه كله. أما عند أبيقور بل عند أرسطو كذلك فالمصادفة ذات دلالة عملية إنسانية وإن اختلفت عند كليهما اختلافاً بعيداً، غير أنها بوجه عام ذات طابع غائى. ومنذ أن اكتشفت نظرية الاحتمال فى القرن السابع عشر حتى القرن التاسع عشر، أو بوجه خاص حتى «كورنو» لم يخرج دلالة المصادفة عند الدلالة الذاتية، لا من الناحية العملية الغائية (السلوكية) وإنما من حيث أنها مقياس لجهلنا (أى من ناحية نظرية المعرفة). ويعد كورنو أول مبشر بالمصادفة الموضوعية الخالصة، وأول محدد وكاشف لها، باعتبار أنها تتعارض مع العلية والضرورة، ولا تخرج عن أن تكون مركباً ينشأ من إلتقاء سلاسل مستقلة من الحوادث المترابطة ترابطاً علياً، يقبل التعقل والتفسير والتحليل.(٢)

ويحدد العالم بشكل مبدئى الأطوار التى مرت بها المصادفة، فيعتبر أنها مرت بثلاثة أطوار، طور ذاتى غائى، وطور ذاتى عرفانى، وطور موضوعى. ويعتبر أن هذه الأطوار الثلاثة ليست متحققة فحسب فى التاريخ الفكرى للإنسانية، وإنما فى التاريخ النفسى (التكوينى) للفرد كذلك. ومن أجل بيان ذلك يتعرض لنظرية بياجيه فى المصادفة.

يقابل بياجيه بين القابلية للارتداد وبين المصادفة، فالمصادفة عدم قابلية للارتداد. و إذا كانت القابلية للارتداد نوعاً من التأليف العملى، كانت المصادفة هى مجانبة هذا التأليف

(١) م. س، ص٣٨، ٣٩.

(٢) م. س، ص٤٠، ٤١.

العملى. ويقرر بياجيه أن الطفل يظل غير مدرك لمعنى المصادفة طالما كان ذكاؤه عاجزاً عن التأليف العملى. وفى المستوى اللغوى تظل فكرة المصادفة متخلفة عن التصور الذهنى للكون فى المرحلة السابقة على المرحلة التأليفية العملية.[1] وعندما يصبح تفكير الطفل ارتداديا (حوالى ٧ ـ ٨ سنوات) أى فى سن تركيب «المجموعات» المنطقية الأولى ومجموعة الأعداد الصحيحة، وبقاء كميات المادة.. إلخ. يعتقد فى ازدياد الاختلاط والتداخل باعتباره الحال الأكثر احتمالاً، ويعتقد فى مجرد إمكان العودة إلى الترتيب الأول، ولكن كحال عشوائى على جانب ضئيل جداً من الاحتمال. وحوالى ١١ ـ ١٢ سنة يصبح قادراً على تحليل الميكانيزم الحقيقى للاختلاط والتداخل.[2]

وبهذا التتبع التكوينى يفسر لنا بياجيه ظهور فكرة المصادفة سواء عند الطفل أو فى التاريخ الفكرى للإنسانية، ويتضح لنا منه:

١ ـ انتفاء المصادفة عند الطفل ـ قبل السابعة ـ والبدائى على السواء لعدم تحقيق مميزات ارتدادية فى الفكر البدائى والطفولى.

٢ ـ تحقق المصادفة أو عدم القابلية للارتداد كفكرة، وذلك بتحقق الارتدادية والمقدرة على التأليف العلمى فى الأفعال. وتكون المصادفة أولا مادية ذات طابع ذاتى إلى حد ما، ثم صورية ترابطية ذات طابع موضوعى خالص.

وبعد عرض نظرية بياجيه فى المصادفة ينتهى العالم إلى أن المصادفة «هى قمة الفهم الإنسانى وغاية نضجه فى مواجهته للواقع الموضوعى».[3] وينهى بذلك الفصل الأول.

أما الفصل الثانى بعنوان «نظرية المصادفة فى العهد القديم» فيتناول العالم كلا من «امبادقليس» و«ديمقريطس» ويقرر أن البحث عندهما كشف أول استبصار للمفهوم الموضوعى للمصادفة، وذلك نتيجة لإدراكهما المعنى الموضوعى للضرورة باعتبارها الشىء القائم فى التركيب الفيزيائى نفسه، واستبعادهما للغائية والتأثيرات اللاهوتية.. وكشف البحث عند أرسطو مظهراً غائياً للمصادفة نتيجة لفهم أرسطو الغائى للضرورة. فالمصادفة

---

(١) م. س، ص٤٣.
(٢) م. س، ص٤٤.
(٣) م. س، ص٤٦.

عنده صنف من الأفعال التى تتحقق فى صورة القصد وإن تكن عرضية ومثالها وفاء الدائن لدينه عند لقاء مدينه عرضاً فى السوق. وفى العارض الأرسطى والمادة الأرسطية مفهوم موضوعى للمصادفة، ولكن أرسطو يستبعد العارض والمادة من العلم.(١)

ويذهب العالم إلى أنه على الرغم من أن المذهب المادى الذى تسلمه «أبيقور» من «ديمقريطس» كان خالياً من كل غائية ومفهوم لاهوتى، إلا أنه أدخل فيه مبدأ الانحراف فى حركة الذرات دفاعا عن الحرية الإنسانية، والمصادفة.. فكان انحرافاً مذهبياً كذلك، وإن يكن من الممكن أن يعد الانحراف الذرى قوة داخلية فى الأشياء وليس شيئا مفروضاً من خارجه مما يحتفظ للمذهب المادى بتماسكه، لقد تمكن «لوكريتس» من التوفيق بين مادية ديمقراطيس وانحراف أبيقور، فجعل من العرضية والتعدد والتصادم والتداخل أساساً للوجود، ومصدراً لنشأة تركيباته المختلفة وضماناً لعدم الاختلاف والتجانف بين الضرورة والمصادفة. أما فى العصور الوسطى فلم يكشف البحث عن مفهوم للمصادفة غير المفهوم الأرسطى الغائى المصدر.(٢)

والفصل الثالث والأخير من الباب الأول بعنوان «المصادفة فى الفكر الحديث» فيتعرض العالم للمصادفة فى مطلع التفكير العلمى، ويؤكد على أن نشأة العلم على يد «جاليليو» و«ديكارت» ونيوتن» كانت توليدا لنفى ما للمصادفة من دلالة موضوعية، وذلك لما يتميز به العالم فى نشأته من ميكانيكية حاسمة. ففى الإطار الميكانيكى الذى يحاول أن يربط فرديات الواقع المنعزلة ربطا إقليديا فى الزمان والمكان، ما كان للمصادفة كمدلول موضوعى أن يتحقق لها وجود علمى. وكان هيوم وكانط تعبيرين فلسفيين عن هذا الموقف الميكانيكى. فالمصادفة عند هيوم لا شىء فى ذاتها، بل هى مجرد نفى العلة، وهى فى العقل حالة من عدم التحديد. أما كانط فاستبعد المصادفة استبعاداً قبلياً لخروجها على شروط التجربة الكلية الضرورية. وسجل لابلاس الموقف الميكانيكى تسجيلاً حاسماً بتعريفه للمصادفة بأنها الاسم الذى نخفى به جهلنا.

ولقد نشأ حساب الاحتمالات فى القرن السابع عشر فى شكل رسائل متبادلة بين باسكال وفرما، لكن ذلك لم يساهم فى إبراز المصادفة كمدلول موضوعى. ذلك لأن

---

(١) م. س، ص١٩.

(٢) م. س، نفس الصفحة.

حساب الاحتمالات نفسه كان يستند فى هذه المرحلة إلى أساس قبلى. ويعد كورنو أول محدد للدلالة الموضوعية للمصادفة فى العالم الحديث.[1] ولأهميته فى بحث العالم سنتوقف عنده قليلاً.

يذهب العالم إلى أن كورنو لم يكن يخالف الموقف العلمى الحاسم فى إيمانه الثابت العميق بالحتمية، إذ هى أساس الظواهر التى يتناولها العلم بدراسته. والحتمية فى معناها البسيط ليست غير الارتباط العلى، بيد أن الحتمية التى يقول بها كورنو والتى انتهى إليها بتقصيه واستقرائه للتحققات الجزئية، فحتمية مفتوحة سمحت له بالقول فى صميم تركيبها بالمصادفة، دون أن يقف فى سبيله هذا التعارض التقليدى الذى رأيناه دائماً بين الحتمية والمصادفة. وإذا كانت العلية هى التعبير الظاهرى للحتمية، فإن معنى ذلك أن لا تعارض كذلك بين العلية والمصادفة.[2] إذ أن الأحداث التى تقع عن طريق ترابط أو إلتقاء بين أحداث تنتسب إلى سلاسل مستقلة بعضها عن بعض هى التى نسميها باسم «الأحداث العشوائية» أو نتيجة للمصادفة. وعلى هذا فلا مصادفة بين السلاسل التى يؤثر بعضها فى بعض تأثيراً واضحاً ملموساً وإنما تتحقق المصادفة للأحداث المستقل بعضها عن بعض عندما يتحقق بينها ترابط أو التقاء.[3] إذن فالمصادفة ليست نتيجة لجهلنا ـ كما ذهب إلى ذلك لابلاس ـ وإنما هى ثمرة لازدياد معرفتنا. فالمعرفة الدقيقة لكافة السلاسل لا تؤدى فحسب إلى عدم زوال المصادفة بل على العكس من ذلك تسمح بأن تؤكد وجودها. فالمصادفة تكمل كلما كملت معرفتنا.[4]

ومن ثم فى قلب الحتمية والعلية الطبيعية، وفى داخل الضرورة العقلية الرياضية، يتحقق نوع من الالتقاء بين سلاسل مستقلة من الظواهر، ويتم بهذا الالتقاء واقعة نسميها المصادفة.[5] على أن هذا الالتقاء ينبغى أن يكون عرضيا إذ أنه بغير هذه العرضية لا تتم المصادفة.[6]وهذا الاستقلال بين السلاسل ليس استقلالا مطلقاً، إذا لابد من وجود أساس

---

(١) م. س، ص٢٠.
(٢) م. س، ص١٠٧.
(٣) م. س، ص١٠٨، ١٠٩.
(٤) م. س، ص١١١.
(٥) م. س، ص١١٦.
(٦) م. س، ص١٢١.

مشترك لهذا الاستقلال، ولكن كيف يمكن أن تتحقق تلك العلاقات فى إحدى السلسلتين من العلل والمعلولات مع بقاء استقلالها. أليس فى هذا إهدار للاستقلال؟ الحق أن الاستقلال بين السلاسل ليس غياب كل علاقة بينهما فحسب، غياب العلاقات التى تشير إلى أن إحدى السلسلتين علة فى السلسلة الأخرى أو بتعبير آخر هو غياب القوانين التى بمقتضاها تتحدد حالات وقيم عناصر (أ) بحالات وقيم عناصر (ب).

ويمضى العالم إلى القول أن «جون ستيوارت مل» اتفق مع كورنو فى تصوره الموضوعى للمصادفة، إن تخلص من هذه الموضوعية فى فهمه لحساب الاحتمالات، وذلك لسيادة عناصر ميكانيكية على منهج تفكيره.[1]

أما نظرية «بيرس» فى المصادفة الموضوعية، فيقرر العالم أنها تتميز عن نظرية كورنو بوضعها التاريخى المتأخر الذى أتاح لبيرس الاستفادة الطيبة من كافة التصورات العلمية فى عصره مثل النظرية الحركية للغازات، وسيادة نظرية التطور على التفكير العلمى، ونقد الفيزياء التقليدية نقداً تجريبياً ونظرياً، وظهور النظرية الذرية ونضوج نظرية الاحتمال، وغير ذلك من الاتجاهات الجديدة التى أنضجها النصف الثانى من القرن التاسع عشر. ولهذا كانت نظرية بيرس ـ بصفة عامة ـ أقرب إلى الفهم العلمى المادى والواقع العينى من نظرية كورنو التى تعد ـ إلى حد ما ـ تصورية. فقد حدد المصادفة بأنها ما يتميز به الواقع من لا ارتدادية، وما يتصف به من تنوع وتداخل وعم قابلية للصياغة الميكانيكية. ولم يجد بيرس تعارضا بين الفهم الموضوعى للمصادفة وبين العلية، بل هما مظهران متداخلان من مظاهر حتمية الواقع.[2]

كذلك استفاد بوانكاريه من النتائج العلمية الحديثة وتمكن من تحديد العوامل الضرورية لاعتبار المصادفة واقعة موضوعية، وهى:

١ ـ تعقد العوامل وتعددها.

٢ ـ الالتقاء بين سلاسل منعزلة من الحوادث العلية. إلا أنه برغم ذلك يرد المصادفة

---

(١) م. س، ص٢٠.

(٢) م. س، ص٢١.

إلى عامل ثالث هو ضآلة العلة التى تصدر عنها جسامة المعلول.[1] وهذا القول قريب من السلاسل المستقلة والحلقة البعيدة التى لا سبيل إلى الوصول إليها والتى قال بها كورنو. وإن يكن بوانكاريه غير متنبه إلى ما فى هذه الصفة الثالثة من أساس موضوعى ممكن للمصادفة يقربه قرباً شديداً من كورنو، بل هو لا ينتهى من تحليله لهذه الصفة الثالثة حتى يسارع إلى انكار اعتبارها وسيلة ثالثة لتصوره للمصادفة، ويحاول أن يردها إلى الصفتين السابقتين.[2] وينتهى العالم إلى أن تصور بوانكاريه ذاتى غائى لا ينفيه القول بتعقد العلل، لأنه حاول أن يرد تعقد العلل إلى ضآلة العلة التى تصدر عنها جسامة المعلول.[3]

كذلك لا يختلف كينز - فيما يذهب العالم - عن بوانكاريه فى فهم المصادفة فهما ذاتيا وإن تحقق له ذلك من خلال تحليله المنطقى. والمصادفة عنده حكم ذاتى يتوقف على ما لدينا من معلومات ومعارف.[4]

ومن خلال هذا التتبع التاريخى كشف البحث عن أن المفهوم الموضوعى للمصادفة لا يتحقق إلا بزوال الغائية والذاتية واللاهوتية والميكانيكية والصورية فى النظرية إلى الواقع.

وإلى هنا ينتقل البحث إلى جزئه الثانى الخاص بتحليل المدلول النظرى لحساب الاحتمالات والفيزياء الحديثة بعنوان «المصادفة بين الرياضة والفيزياء». وهو ينقسم إلى فصلين، فصل أول بعنوان «حساب الاحتمالات» يتناول فيه العالم دلالات ثلاث مختلفة لنظرية الاحتمال: الدلالة التقليدية التى تعد الاحتمال نسبة بين عدد الاحتمالات الملائمة لحادث من الأحداث وعدد الحالات الممكنة إمكانا متساويا لهذا الحادث، ويمثلها برنوى ولابلاس. والدلالة المنطقية فى مختلف أشكالها التى تعد الاحتمال علاقة منطقية بين قضايا، ويمثلها كينز وجيفرز ووليامز وكارناب. والدلالة التكرارية التى تعد الاحتمال التكرار النسبى لصفة من الصفات فى صنف معين من عناصر مجوعة، ويمثلها ميزس وريشنباخ وفريشيه وغيرهم.[5] ويرى العالم أن حساب الاحتمال فى نظرياته الثلاث لا

---

(١) م. س، نفس الصفحة.

(٢) م. س، ص١٧٠.

(٣) م. س، ص١٧١.

(٤) م. س، ص٢١.

(٥) م. س، ص٢٤٣، ٢٤٤.

يقدم تصوراً كاملاً للمصادفة، لأن حساب الاحتمالات منهج رياضى قياسى والمصادفة تحقق موضوعى.[1]

أما الفصل الثانى من الباب الثانى المعنون بـ «المصادفة فى الفيزياء الحديثة» فيعتبره العالم هو الهدف الجدى الأخير، لأن الفيزياء هى المجال الحقيقى لتحديد دلالة المصادفة كواقعة موضوعية. فنجده فى هذا الفصل يتعرض للفيزياء التقليدية التى تكشف عن سيادة تصورات لاهوتية لفكرة المكان والزمان المطلقين وفكرة الأثير. . هذا إلى جانب اقتصار منهج تلك الفيزياء على التحديد الفردى للظواهر المنعزلة، وذلك لمعرفة سرعاتها الآلية ومواضعها الأصلية فى لحظة معينة. وكان من جراء ذلك سيادة التصورات اللاهوتية والاقتصار على التناول الفردى إذ وقفت تلك الفيزياء عند تلك الظواهر القابلة للارتداد. ولكن سرعان ما واجهت تلك الفيزياء ظواهر جديدة لا تقبل التحديد الفردى ولا الصياغة الرياضية الإقليدية لأنها ظواهر ليست ذات قابلية للارتداد. فالقانون الثانى لنظرية القوى الحرارية، وهو المعروف بقانون كارنو الذى يتعلق بعدم إمكانية تحويل الحرارة إلى الشغل تحويلاً كاملا يعد بداية الأزمة فى الفيزياء التقليدية. وتلتها النظرية الحركية للغازات والحركة البراونية والتحلل التلقائى لذارات الراديوم، وهذه الظواهر جميعاً توكيد لتحقيق ظواهر جديدة تتميز باللاارتدادية وبعدم القابلية للتحديد الفردى، و كان حساب الاحتمالات بمعناه التكرارى التجريبى هو الصياغة الكمية السليمة لهذه الظواهر.[2] فهو الذى يجعل التنبؤ بهذه الظواهر لا يتعلق بأفراد وإنما بمجاميع.[3]

وعلى الرغم من ذلك فإن هذه الفيزياء التقليدية ماتزال ـ كما يؤكد العالم ـ فيزياء صحيحة سليمة، ولكن فى حدود ظواهر معينة. والفيزياء الحديثة ليست استبعاداً للفيزياء التقليدية أو إهدارا لقيم صدقها، كما يقال أحياناً، وإنما هى فى الحقيقة امتداد للمنهج العلمى إلى مجالات لم تجسر الفيزياء التقليدية على مواجتها.[4]

---

(١) م. س، ص٢٢.

(٢) م. س، ص٢٦٧.

(٣) م. س، ص٢٥٢.

(٤) م. س، ص٢٦٥.

فماهى الفيزياء الحديثة التى يتعرض لها العالم الحديث؟

يذهب العالم إلى أننا عندما نذكر الفيزياء الحديثة تثب إلى الذهن نظريات ثلاثة: نظرية النسبية (المقيدة والعامة) ونظرية الكم، ونظرية الميكانيكا الموجية. ثم يقرر أن نظرية النسبية ليست ذات أهمية مباشرة لموضوع بحثه، وإن تكن أهميتها سلبية غير مباشرة. فلقد ساهمت فى كشف ما فى البناء الفيزيائى التقليدى من تصدع وحاجة إلى التماسك لمواجهة ظواهر جديدة، كما استطاعت أن تقضى على كل التصورات التشبيهية من الفيزياء. فألغت قاعدة التأثير عن بعد، ووحدت بين الطاقة والكتلة، واستبعدت الأثير وألغت المفهوم اللاهوتى للزمان والمكان، وجهدت لكى تحصل من الظاهرة الفيزيائية على صياغة غير نسبية خالية من وجهة النظر الشخصية والنسبية والزمنية.[1] ولأن نظرية النسبية لا تعرض للتركيب الداخلى للمادة وإنما للعلاقات الخارجية العامة بين الظواهر الفلكية منها على وجه الخصوص، ولأن البحث يتركز فى آليات التركيب المادى للأشياء ومقدارتحقق مفهوم المصادفة فيها، ينتقل العالم إلى دراسة ميكانيكا الكم والميكانيكا الموجية مباشرة. لكنه قبل عرض هذه القضايا الكبيرة على حد تعبيره، يشير إشارة سريعة إلى مسألة الإشعاع الراديومى، والتكيب الداخلى للذرة، والتى تنتهى إلى نفس النتائج العامة التى انتهت إليها الظواهر المتعلقة بالمبدأ الثانى لنظرية القوى الحرارية، والنظرية الحركية للغازات، والحركة البراونية من عدم القابلية للتحديد الفردى واللاإرتدادية وسيادة المنهج الإحصائى.[2]

وهنا يتناول العالم مسألة طبيعة الضوء، وكانت هذه المسألة من أهم موضوعات الدراسة فى تحديد التركيب الداخلى للذرة، وذلك لأن الحركة الداخلية تتم دراستها عن طريق إشعاعاتها، وتنازعت تفسير الضوء مدرستان: مدرسة جسيمية ومدرسة موجية. واستندت الجسيمية إلى ظاهرتين مهمتين هما ظاهرتا المفعول الكهروضوئى والمفعول كمتون. وتؤكيد هاتان الظاهرتان المظهر الانفصالى للضوء فى شكل «فوتونات». ولقد كشفت هذه النظرية على مبدأ علمى هو مبدأ عدم التحديد لهيزنبرج. وبمقتضى هذا المبدأ لم يعد هناك سبيل لتحديد سرعة الاليكترون بدون إثارة الاضطراب فى موضعه، ولا سبيل إلى تحديد موضعه بدون إثارة الاضطراب فى سرعته. وأبان هذا المبدأ عن أن الظواهر

(١) م. س، ص٢٦٧.

(٢) م. س، ص٢٣، ٢٤.

الداخلية فى تركيب الذرة متداخلة متشابكة مما يجعل دراسة إحداها تؤثر تأثيراً مباشراً فى الأخرى. أما النظرية الثانية فى تفسير الضوء وهى النظرية الموجية فتستند كذلك إلى ظاهرتين للإشعاع. وقد كشفت التجارب أن الضوء فى الحقيقة له مظهران، مظهر موجى ومظهر جسيمى وأن هذين المظهرين يكمل بعضهما بعضا. ويتضح المظهر الموجى فى انتقال الضوء فى الفضاء ويتضح المظهر الجسيمى عند إشعاعه وامتصاصه. ولكن المظهر الموجى ذو طبيعة خاصة لأنها مجرد السعة التى تحسب بمقتضاها وجود الجسيمات وهى أدلة رياضية لتحديد وجود الجسيمات. ولكن ذلك لا يعنى قصورها الموضوعى. وهكذا يرتبط المظهر الموجى بالمظهر الجسيمى فى تصور الضوء ارتباطاً موضوعياً. ويؤكد هذا الارتباط بدوره المظهر التكميلى (الجدلى) الذى يكشف عند تحديد السرعات والمواضع داخل الذرة. وهذا المظهر الجدلى هو التعبير عن قابلية الظواهر للتلبس بميزات متعارضة.(1)

وينتهى العالم إلى أن ظواهر الفيزياء الحديثة عامة تتميز بهذه الميزة التكميلية (الجدلية) إلى جانب مميزات اللاارتدادية وعدم إمكانية التحديد الفردى، وأن حساب الاحتمالات هو التحديد الدقيق لهذه الظواهر وعملياتها المتشابكة. ويؤكد على أن هذه النتائج لم تستبعد الموضوعية من الفيزياء ولم تقض بمنهجها الاحتمالى على الحتمية أو العلية. لأن تكميلية هذه الظواهر أو انفراديتها لا تتعارض مع التحديد والدورية والانتظام، فهى ليست فوضى أو تحللا من كل تحديد بل تنظيمها ضرورة وعلية، تتكشف فى إطار إحصائى. وهذا لا ينقص من قدر الموضوعية، لأن الإطار الإحصائى ليس حداً للعجز الإنسانى وإنما هو مطابقة للواقع وتحديد لشروط تحقق عملياته.

ومن هذه الصفات الجديدة للواقع الفيزيائى تتضح الدلالة الموضوعية للمصادفة. فالمصادفة الفيزيائية ليست غير تأبى الواقع الفيزيائى على الإرتدادية والتحديد الفردى الميكانيكى، وهى ليست إلا قابلية الظواهر لأشكال متعارضة متناقضة تكميلية من التحقيق والتحديد، وهى ليست إلا التعدد والتداخل والتشابك واللاإنفرادية.

وهكذا تصبح المصادفة كمفهوم موضوعى أداة ثورية فى تطوير النظرية العلمية بوجه عام والخروج بها من الحدود الميكانيكية والصورية والتشبيهية، وهى استبعاد للعلية

(1) م. س، ص٢٥، ٢٦.

الأسطورية والجبرية اللاهوتية. وكذلك بفضل المفهوم الموضوعى للمصادفة يصبح لهذه الظواهر الفيزيائية نفسها دلالة تاريخية وظيفية متجهة فى قلب النظرية العلمية الحديثة. فالصفة التفاعلية اللاإرتدادية التى تتصف بها ظواهر المصادفة تهب الواقع المادى حركة تاريخية صاعدة.

وهكذا ينهى المفكر المصرى والعربى الأستاذ محمود أمين العالم مغامرته الفكرية الأولى فى أهم وأصعب مجالات الفكر الإنسانى، وأعنى به مجال فلسفة العلم. وكان الأمل يحدوه فى أن يواصل السير إلى نقطة أبعد، ببحث آخر عن العلوم الإنسانية حتى يتكامل تصوره الفكرى للكون والحياة. إلا أن الحياة العامة شغلته فتوجه إلى مجالات أخرى أكثر إلحاحاً وأهمية بالنظر إلى المناخ الفكرى العام الذى كان سائداً فى مصر والعالم العربى آنذاك وهى مجالات الأدب والفن والسياسة والفكر العربى.

والحقيقة أننى كثيراً ما ساءلت نفسى عن مدى ما كان يمكن أن يقدمه العالم من إسهامات لا شك أنها كانت ستكون جادة فى مجالى فلسفة العلم و فلسفة العلوم الإنسانية لمصر والعالم العربى، خصوصاً بعدما صقلته تجربة الخوض فى مغامرته الفكرية الأولى. لا شك أنه لو واصل السير فى هذا الاتجاه لكان الأمر مختلفا إلى حد كبير. فما كان أحوجنا إلى عقلية ومثابرة وألمعية الأستاذ العالم فى هذين المجالين. إلا أننى سرعان ما أحاول أن أقنع نفسى بأنه يكفيه فخراً أنه كا الرائد الأول لفلسفة العلم فى مصر والعالم العربى، وكانت ريادته لهذا الحقل الجديد فى الثقافة العربية ذات أثر كبير على مستقبل هذا النوع من البحث. وإننى لأعترف بفضل الأستاذ العالم من خلال كتابه «فلسفة المصادفة» إلى التعليق بفلسفة العلم فبحثت فى موضوع «الضرورة والاحتمال بين الفلسفة والعلم» لنيل درجة الماجستير، وفى موضوع «مبدأ السببية وعلاقته بمنطق الشرطيات منذ عصر الفيزياء الكلاسيكية النيتونية وحتى فيزياء القرن العشرين» لنيل درجة الدكتوراه. وأعتقد أن الكثيرين الذين تخصصوا فى هذا الفرع من الفلسفة قد تأثروا إلى أبعد حد بكتابه هذا. كما أعتقد أن الأمل الذى كان يراود الأستاذ العالم لمواصلة السير ببحث آخر فى فلسفة العلوم الإنسانية قد حققه له بجدارة الأستاذ الدكتور صلاح قنصوه ببحثه الفذ «الموضوعية فى العلوم الإنسانية».

ألا يكفيه هذا فخراً؟!

محتويات الكتاب



